

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNİ EPİSTEMOLOJİ: ALVİN PLANTİNGA ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Musa YANIK

Danışman

Prof. Dr. Metin YASA

Samsun, 2019

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNİ EPİSTEMOLOJİ: ALVİN PLANTİNGA ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Musa YANIK

Danışman

Prof. Dr. Metin YASA

Samsun, 2019

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin/Doktora Tezinin/Sanatta Yeterlik çalışmasının bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

31/05/2019

Musa YANIK



ÖZET

DİNİ EPİSTEMOLOJİ: ALVİN PLANTİNGA ÖRNEĞİ

Musa YANIK

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, Mayıs/2019

Danışman: Prof. Dr. Metin YASA

Alvin Plantinga, analitik felsefe düşüncesi içerisinde yetişmiş ve bu gelenek içinde teistik din felsefesinin oluşumuna katkıda bulunmuş bir filozoftur. Ayrıca teizmin savunusu için yaptığı çalışmalarla, çeşitli üniversitelerden aldığı onur ödülleri ve 2017 yılında kazandığı Templeton Prize ödülüyle, haklı bir üne kavuşmuş bir şahsiyettir.

Bu çalışmayı yapmamızdaki en önemli amaç, Plantinga'nın dini epistemoloji üzerine yaptığı çalışmaları analiz edip bu düşüncelerinin ardalanına dair bir tespitte bulunmaktır. Bu çalışmada yararlandığımız öncelikli kaynaklar, Plantinga'nın Nicholas Wolterstorff ile birlikte kaleme aldığı "Faith and Rationality" adlı eser ile birlikte son dönem epistemik fikirlerinin çerçevesini belirleyen üç ciltlik "Warrant and Proper Function", "Warrant: The Current Debate", "Warranted: Christian Belief" isimli eserler olmuştur.

Plantinga'nın ilk dönem epistemoloji çalışmalarının gayesini bir tür olumsuzlama diyebileceğimiz klasik temelciliğin ve evidentializmin eleştirisi oluştururken, ikinci döneminde bu eleştirilerden yola çıkarak Tanrı inancının haklı bir temelde ve güvenceye sahip olduğunu gösterme amacına yönelmiştir. Plantinga'nın teolojik fikirlerini oluşturan Kalvinci ekol, onun dini epistemolojisinin de özünü oluşturmaktadır. Plantinga'nın dini epistemolojisini iki boyutlu olarak değerlendirdiğimizde, içe dönük olarak Hristiyan inancıyla ilgilense de çalışmalarının dışsal yönünü daha genel olarak teizmin Tanrı'sı ve onun rasyonelliği oluşturmaktadır.

Açıkçası Plantinga'nın epistemolojik külliyatı bir tür kavram zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Çalışmamız içerisinde ele aldığımız kadarıyla uygun işlevsellik, tasarım planı, güvence (warrant) gibi kavramlar onun Tanrı inancının epistemik mahiyetini ortaya koymak için ne derece kararlı olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle Tanrı inancının ve onun bilgisinin rasyonel olabileceğini ifade eden Plantinga, her ne kadar Hristiyan inancının belli bir koluna mensup olsa da diğer mezhepleri dışlamaz. Ayrıca Plantinga, birçok çalışmasında belirttiği üzere projesinin Yahudilik, İslam gibi diğer teistik dinlere yönelik olduğunu da belirtmektedir.

Anahtar Sözcükler: Reform Epistemolojisi, Güvence, Uygun İşlevsellik, Tasarım Planı

ABSTRACT

RELIGIOUS EPISTEMOLOGY: THE CASE OF ALVIN PLANTINGA

Musa YANIK

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Philosophy and Religion Sciences, M.A, May/2019

Supervisor: Professor Metin YASA

Alvin Plantinga is a philosopher who grew up with the idea of analytical philosophy and contributed to the formation of the theological philosophy of religion in this tradition. In addition, he is a figure who has earned a rightful reputation with his work for the defense of theism, honors from various universities and the Templeton Prize in 2017.

The most important aim of this study is to make a determination about the succession of these ideas, by analyzing Plantinga's work on religious epistemology. The primary sources we used in this study were the three-volume which determined the framework of his recent epistemic ideas; Warrant and Proper Function, Warrant: The Current Debate, Warranted: Christian Belief, which included Plantinga's Faith and Rationality, together with Nicholas Wolterstorff.

Whereas Classical fundamentalism and evidentialism, which we can denominate them as some kind of a negation, create Plantinga’s first term aim of epistemological studies, in the second term with the aid of those critics, he tended towards a purpose to indicate that believing God is on the right principle and had the warranty. The Calvin ecole, also forms the essence of Plantinga's religious epistemology. When we consider Plantinga's religious epistemology in two dimensions, although he is interested in the Christian faith inwardly, the external aspect of his work is more generally combined of God of theism and his rationality. Clearly, the epistemological entire corpus of Plantinga brings a kind of concept prosperousness.

To the extent of our study, the concepts such as proper functionality, design plan, warrant, have revealed how determined the belief of God was to put the epistemic essence.

As a result, Plantinga, who expressed that the belief in God and his knowledge could be rational, does not exclude other sects, no matter how much he belongs to a particular branch of the Christian faith. In addition, as Plantinga states in his many studies, he indicates that his projects also cover other theistic religions such as Jewism, Islam etc…

Keywords: Reformed Epistomology, Warrant, Proper Functionality, Design Plan

ÖN SÖZ

Dini inançların epistemik olarak mahiyeti ve haklılığı şüphesiz din felsefesinin belki de en ilgi çekici konularından birini oluşturmaktadır. İnsanlık tarihi kadar eski olan inançlarımızın ne koşulda rasyonel olabileceği hususu şüphesiz bu alanda çalışmalar yapan herkesi düşünmeye ve entelektüel olarak faaliyete geçmeye yöneltmiştir. İşte biz de bu çalışma içerisinde, bu alanda araştırmalar yapmış olan çağdaş din felsefesinin önemli isimlerinden Alvin Plantinga'nın dini epistemolojisini bütüncül bir şekilde ele almaya çalıştık. Öte yandan Plantinga'nın din felsefesi sahasında neredeyse her konu hakkında çalışmaları bulunmakla birlikte, ismi onunla özdeşleşen "Reform Epistemolojisi" akademik olarak bu alana ilgi duyan birçok kişi tarafından tartışılmış ve ele alınmıştır. Reform Epistemolojisi, bilgi felsefesi alanında faaliyetlerin yoğun bir şekilde olduğu Aydınlanma ve yakın dönem de ortaya çıkan Mantıkçı Pozitivizm gibi ekollere karşı bir başkaldırı ve alternatif niteliği taşımaktadır. Dini inançlarında rasyonel olarak tartışılabileceğini öne süren bu ekol, özellikle epistemoloji alanına kattığı yeni tartışmalar ve kavramlarla, dini epistemoloji disiplinine de bir tür hareketlilik getirmiştir. Descartes, Hume, Locke gibi Aydınlanma felsefesinin önemli isimlerinin öne sürmüş olduğu birçok kavramı irdeleyen ve bunlara karşı teist bir felsefe içerisinde cevap arayan Plantinga'nın dini epistemolojisi, bizimde ilgimizi çekmiş ve bu çalışmayı ortaya koymamıza neden olmuştur.

Hristiyan bir din felsefecisi olarak Plantinga, kendi dini inancı çerçevesinde ele aldığı eleştirileri, bağlı bulunduğu Analitik Felsefe geleneği içerisinde değerlendirmiş ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerini sunmuştur. Bir Müslüman din felsefecisi olarak epistemoloji alanında ve özellikle dini epistemoloji de ortaya konan anti-teistik bir takım eleştirilerin bizce dikkate alınması son derece önem arz etmektedir. İşte bu çalışma, teist bir filozofun kendi dini inancına yönelik eleştirileri entelektüel olarak nasıl ele aldığını ve eleştirilere nasıl yanıt bulmaya çalıştığını göstermesi açısından bizce son derece önemlidir.

Çalışmamız boyunca birçok kaynaktan ve Türkçe literatür bilgisinden azami olarak yararlanmaya çalıştık. Ayrıca ülkemizde Plantinga üzerine yapılan çalışmalara da sıklıkla atıfta bulunduk. Dini epistemolojinin ve genel olarak epistemolojinin kesiştiği hususları ana hatlarıyla izah ederek başladığımız bu çalışmamızda eksikliklerimiz olduğunu biliyoruz. Ancak mümkün olan en iyi ölçüde bütüncül olarak

ele aldığımız bu çalışmanın din felsefesi alanına bir tür zenginlik katacağını umuyoruz.

Öncelikle Samsun'da bulunduğum süre içerisinde yüksek lisans öğrenciliğim sırasında tanıştığım ve dostluktan öte kardeşliklerini gördüğüm Veysel ALTUNCAN ve Mohammed GHRAIRI'ye teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunuyorum. Çalışmam boyunca tezim üzerinde titizlikle duran ve yaptığı eleştirilerle çalışmamın daha iyi hale gelmesini sağlayan ve nasıl bir bilim insan olmam gerektiğini öğrenmemden öte nasıl iyi bir insan olmam gerektiğini öğrendiğim danışman hocam Prof. Dr. Metin YASA'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, çalışmam boyunca benden desteklerini esirgemeyen ailemin her bir ferdine ve arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak çıktığım bu bilim yolculuğunda artık yanımda olmasa da her zaman motivasyonunu ve sevgisini yanımda hissettiğim rahmetli babam İhsan YANIK'ı minnetle anıyorum.

Musa Yanık

Samsun-*2019*

İÇİNDEKİLER

ÖZET...iii
ABSTRACT...iv
ÖN SÖZ...v

GİRİŞ

1. Araştırmanın Problem Durumu, Amacı, ve Kapsamı...................................1
2. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Genel Bir Betimi 3

BİRİNCİ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİ VE DİNİ EPİSTEMOLOJİ

1.1 Epistemolojinin Tanımı ve Tarihsel Seyri 8
1.1.1. İlkçağ'da Epistemoloji 9
1.1.2. Ortaçağ'da Epistemoloji 16
1.1.3. Yeniçağ'da Epistemoloji..26
1.1.4. Epistemolojide Çağdaş Tartışmalar...37
1.2. Dini Epistemolojinin Tanımı ve Problemleri 41
1.2.1. Dini Epistemolojinin Tanımı...41
1.2.2. Rasyonellik Tartışmaları 44
1.2.3. Fideizm..55

İKİNCİ BÖLÜM
A. PLANTİNGA'NIN DİNİ EPİSTEMOLOJİSİ

2.1. Plantinga'nın Biyografisi ve Dini Epistemolojisinin Ardalanı.................62
2.1.1. Plantinga'nın Biyografisi ve Akademik Çalışmaları......................62
2.1.2. John Calvin'in Teolojisi..66
2.1.3. Thomas Reid'in Sağduyu Epistemolojisi...70
2.2. Plantinga'nın Epistemolojik Eleştirileri 75
2.2.1 Plantinga'nın Klasik Temelselci Yaklaşıma Yönelik Eleştirileri...76
2.2.2. Plantinga'nın Delilci Yaklaşıma Yönelik Eleştirileri....................82
2.3. Reform Epistemolojisi..86

2.3.1. Uygun İşlevselcilik..89
2.3.2. Güvence Kavramı...93

SONUÇ 99
KAYNAKÇA...104
ÖZGEÇMİŞ...112



GİRİŞ

1. Araştırmanın Problem Durumu, Amacı, Önemi ve kapsamı

Analitik Din Felsefesinin yaşayan en önemli temsilcilerinden biri olan Alvin Plantinga, bütün akademik hayatı boyunca Tanrı inancının rasyonelliği ve epistemik açıdan Tanrı inancının haklılığını ortaya koyduğu çalışmalarla çağdaş din felsefesi geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Plantinga'nın dini epistemoloji alanında yaptığı çalışmalar, kimi din felsefecileri ve felsefenin özellikle epistemolojik yönüyle ilgilenen filozofları tarafından tartışılmış ve günümüzde de akademik çevrelerde popülerliğini koruyan malzemeler bırakmıştır.

Dini epistemoloji, genel anlamıyla dini inançların da diğer inanç türleriyle aynı epistemik statüye sahip olduğunu savunmakla beraber, "din felsefesinin ruhuna uygun bir şekilde doğrudan dini inançların rasyonel olduğunun gösterilmesinden ziyade bu inancın rasyonel olarak tartışılabileceği bir alan olarak görülmektedir."[1] Ayrıca dini inancın rasyonel olup olmadığı kadar, dini inancın kaynağının ne olduğu hususu da tartışmaya açık başka bir konudur. Bu anlamda iki karşıt görüşten söz edilebilir: "İlki vahye sıcak bakmayan bir epistemoloji anlayışının dinsel epistemolojiyi yok sayma amacında olması noktasında odaklanırken, ikincisi tüm epistemolojik gelişmelerde aşkınlığı anlamsız görme eğilimini taşır."[2]

Öte yandan felsefe tarihinde bilgi konusunda yapılan ilk tartışmalara Platon'un diyaloglarında[3] rastlamaktayız. Protagoras'ın "bilmek algılamaktır" sözlerine yönelik hocası Sokrates'ten ifade ettiği şekliyle beliren bu tartışmalar, bilgi konusunda yapılan ilk tartışmalardır. Orta çağ bilgi felsefesi açısından durum ise biraz daha farklıdır. Bilginin daha çok Tanrı üzerinden gerekçelendirildiği bu dönemde, Platon'un klasik bilgi tanımının[4] kabul edildiğini, ayrıca, Platon'un bu alanda ortaya koymuş olduğu kavramların tartışıldığını görmekteyiz. Aydınlanma ile birlikte ise J. Locke ve D. Hume gibi birçok filozof bir kişinin inancının gücünü deliliyle orantılı olduğunu

---

[1] Nebi Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliğ*i, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.

[2] Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2013, s. 79.

[3] Daha çok sofistlerle olan tartışmalara yer verse de Platon'un bilgi açısından önem taşıyan diyaloglarına, *Menon, Phaedo, Sofist, Timaeus ve Theaetetos, Şölen ve Devlet*'de rastlamaktayız.

[4] Bilgi felsefesinde Platon'un ismiyle özdeşleşen klasik bilgi tanımı "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklinde ifade edilmektedir. F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, Ahmet Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, (Ankara: 2012), s. 17.

söyleyerek, Tanrı inancının rasyonelliği gibi dini epistemoloji açısından önem arz eden problemleri gündeme taşımıştır. Yakın dönemde ise epistemoloji alanındaki çalışmalar ve mantıksal pozitivizmin kıta Avrupası'nda yükselişi teizmin birçok argümanını zorda bırakmış ve teizme çözmesi gereken yeni problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin içeriğine baktığımızda, özellikle Tanrı inancının rasyonelliği hususunda W. K. Clifford, B. Russell ve A. Flew gibi pek çok filozof yetersiz delile sahip olmasından dolayı Tanrı inancının kuramsal olarak değersiz olduğunu savunmuşlardır. Ancak unutulmamalıdır ki, hem analitik felsefe geleneği içinde hem de kıta Avrupası'nda birçok filozof epistemolojinin yeni problemlerini din felsefesi sahasında, özellikle dini epistemoloji alanında incelemiş ve çeşitli çözüm önerilerini sunmuştur. Ayrıca bunu yaparken, yeni epistemolojik gelişmelere paralel olarak epistemolojinin yeni kavramlarının da dini inançların rasyonelliği için kullanılabileceğini göstermişlerdir.

Yukarıda değindiğimiz problemlere yönelik çözüm önerilerine baktığımızda Plantinga, delilci itirazlara[5] karşı sunduğu çözüm önerisinde, bazı önermelere delil olmaksızın haklı olarak inanılabileceğini belirtir ve hiçbir argüman olmaksızın Tanrı'nın varlığına inanmanın epistemik olarak mümkün olacağını söyler. Plantinga'ya göre Tanrı inancına yönelik delilci itirazın dayanak noktası ise klasik temelselcilik[6]dir.

Plantinga'ya göre klasik temelselcilik epistemolojide "iman, bilgi, gerekçelendirilmiş inanç ve ilişkili konulara bütüncül bir şekilde bakan"[7] genel bir

---

[5] "Evidentialist itiraz" olarak da bilinen delilcilik, özellikle din felsefesi içerisinde Tanrı'nın varlığı gibi temel sorunlara kanıtların/delillerin durumuna göre bakma olarak anlaşılabilir. Ya da Plantinga'nın tabiriyle; "dini inancın onu destekleyen veya haklı çıkaran argümanlar olduğu takdirde rasyonel olarak kabul görülebileceğini savunan bir iddia" diyebiliriz. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, (New York: 2000), s. 82.

[6] Özünde bu epistemolojik ilkenin yer aldığı ve Platon, Aristoteles, St. Thomas, Descartes, Leibniz ve Locke gibi büyük taraftarları bulunan "temelcilik" , aslında, inançların bir kısmının diğerine dayandığı esasını benimser. Bir başka deyişle, temelcilikte "temel inanç veya "temel önerme" olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir esas ve bir temel teşkil eder. A. Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, (New York: 1982) , s. 259. Buna göre, bir hükme ulaşabilmek için, o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir sebebe veya temele sahip olunması gerekir. Ayrıca, söz konusu hükmün bir başkası için bir temel ve bir dayanak olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurularak kesinliğin ve uygunluğun en üst düzeyde ve kalitede tutulması gerektiği bilincinin de eksik olmaması gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise, "esas" veya "temel" kabul edilebilecek önermelerin doğrudan veya vasıtasız olarak kavranabilmesine bağlıdır. Hanifi Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, (Ankara: 1999), s. 159.

[7] Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?" , *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, s. 7.

anlayıştır. Temelselci görüşe sahip tutumları iki boyutlu olarak değerlendirdiğimizde atesitler için delillerin yetersizliği göz önüne alınırsa dini inancın rasyonel olmadığı şeklinde bir itiraz söz konusuyken, teist düşünürlerse Tanrı'nın varlığı için yeterince delil ve gerekçe olduğunu öne sürerek dini inancın da haklı bir temelde rasyonel olabileceğini savunmuşlardır. Nitekim yukarıda da bir nedenle ifade ettiğimiz üzere teist bir filozof olarak Plantinga'da, Tanrı inancının, basit ve anlaşılır olması nedeniyle kanıta ihtiyaç duymaksızın bilgi değeri içerdiğini ve haklı bir temelde rasyonel olduğunu ifade etmiştir.

Öte yandan Plantinga'nın din felsefesi sahasında neredeyse her konuda söylediği önemli hususlar vardır. Ancak bizim konumuzun kapsamı onun özelinde dini epistemolojisini ortaya koymak olacaktır. Başka bir deyişle Plantinga'nın dini epistemolojisi içerisinde önerdiği yeni kavramları tahlil etmek, problemlere dair sunduğu çözüm önerilerini ortaya koymak ve tezimizin kapsamı içinde konuya dair gereken yerlerde eleştiriler getirmek olacaktır.

2. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Genel Bir Betimi

Plantinga'nın, din felsefesi alanında yaptığı çalışmalar ve onun ortaya koyduğu problemler ve tartışmalar bu alanda akademik çalışma yapmak isteyen herkese yön göstermiştir. Plantinga'nın yol gösterici düşüncelerinin bir bölümünün de dini epistemoloji alanında ortaya çıktığını belirlemek tezimize iyi bir gerekçe oluşturmaktadır. Dahası ülkemizde gerek dini epistemoloji, gerekse Plantinga üzerine yapılan çalışmaların azlığı ve mevcut çalışmaların da bir açıdan yenilik getirmemesi bizim için bu çalışmayı değerli kılmaktadır. Özellikle Plantinga üzerine yapılan çalışmaların içeriğine baktığımızda onun, "Kötülük Problemi" ve "Özgür İrade Savunması" gibi önem arz eden konularda eserlerinin içinde kısmi olarak yer verilmesi bizim ayrı olarak Plantinga'nın epistemik görüşlerini tek bir çalışmada toplamamıza neden oldu. Bu da hem konuyu sınırlandırmak hem de konunun kapsamını problem üzerinden bütüncül bir şekilde ele almak açısından bizce son derece önemlidir. Araştırmasını yaptığımız çalışmamızın kapsamı dâhilinde hem genel olarak epistemolojinin ne olduğu hem de dini epistemolojiyle nasıl bir paralellik içinde geliştiğini göstermek, tezimizin bütünlüğü dâhilinde önem arz ettiğimiz bir diğer husustur. Bu bağlamda öncelikle daha çok bilgi felsefesi olarak bilinen, "epistemoloji; insan bilgisinin yapısını, imkanını, kaynağını, ölçütlerini, sınırlarını ve ne-liğini

inceler. Genel olarak bilginin ne olduğunu, nasıl ve ne yoldan elde edildiğini konu edinir. Ayrıca, bilginin ortaya çıkış sürecinde bilen özne ile bilinen nesne arasında nasıl bir bağlantı olduğunu da araştırır."[8]

Etimolojik olarak baktığımızda, "İngilizce'de "*bilgi*" sözcüğüyle eş anlamlı olan yunanca *episteme*den gelen epistemoloji ya da İngilizce "*biliş*" sözcüğüyle eşanlamlı olan yunanca *gnosis*ten gelen *gnoseoloji* olarak da adlandırılan bilgi kuramı adından da anlaşıldığı gibi, bilginin bilimidir."[9]

Antik Yunan'da Platon ve Aristoteles'ten bu yana üzerinde çok şey söylenen epistemoloji, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi daha çok Aydınlanma ile birlikte kendisine felsefede yer edinmiştir. Elbette Ortaçağ İslam Dünyası'nda da bilgi felsefesine yönelik çalışmalar mevcuttur. İbni Sina ve Farabi gibi filozofların isimlerini bu hususta zikredebiliriz. Ancak tarihi seyrine baktığımızda özellikle modern dönemde Descartes'ın şüpheciliği ve kartezyen felsefesi, Kıta Avrupa'sında mantıkçı pozitivizmin[10] yükselişi, Hume ile birlikte metafiziğin reddi ve bilginin imkanın ne olduğunun soruşturulması, Locke ile birlikte rasyonel bir din ve Tanrı fikri gibi pek çok düşünce epistemoloji alanına hareketlilik getirmiştir.

Öte yandan bütün bu gelişmelere paralel olarak kendilerine "Aberdeen Çevresi" adını veren bir grup İskoç felsefeci, Thomas Reid önderliğinde özellikle Hume ve Locke'un şüpheciliğine bir başkaldırı hareketini felsefe tarihinde "Sağduyu Felsefesi" olarak bilinen bir isimle gerçekleştirmiştir. "Reid'in felsefesi, Descartes'le Kıta'da başlayıp, öğrencileri ile devam eden ve Ada'da (*Britanya*) *empirist*ler (Locke, Berkeley ve Hume) ile hararetle felsefi gündeme getirilen ve "İdealar Teorisi" (*Theory*

---

[8] A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s. 28.

[9] Kazmimerz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s. 14.

[10] Yirminci yüzyılın başında mantıkçı pozitivistler, empirik yollarla prensipte doğrulanamadığı için başta 'Tanrı vardır' olmak üzere tüm metafizik önermeleri anlamsız saydılar. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, *Din Felsefesi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2016, s.38). Temsilciliğini özelde Herbert Feigl, Philipp Frank, Moritz Schlick ve Rudolph Carnap'ın genelde ise Arne Naess, Alfred J. Ayer ve Ernst Nagel gibi filozofların yaptığı mantıkçı pozitivizmin belli başlı görüşleri, biraz daha genel bir çerçeve içinde şöyle sıralanabilir: bir cümle ya da önermenin bilişsel ya da bilgisel bir anlama sahip olup olmadığını belirlemede ölçüt olarak doğrulanabilirlik ilkesi benimsenmelidir. Buna göre, bir cümle ya da önermenin bilişsel anlamı, o cümle ya da önermenin doğrulabilir olmasına bağlıdır. Bir cümle ya da önerme en azından ilke olarak empirik yoldan doğrulanabilirse eğer, anlamlı, aksi takdirde anlamsızdır. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005) s. 1116. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi ve kıta Avrupa'sında felsefenin gelişimi için ayrıca bknz: David West, *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 1998.

of Ideas) adı verilen anlayış ve anlatıma karşı felsefi entelektüel bir sağduyu meydan okumasıdır."[11] Ancak felsefe tarihinde Hume ile çağdaş olmasına ve ona en ciddi eleştirileri getirmesine rağmen Reid'in kenarda kalması ve pek bilinmemesi, onun fikirlerinin ve eleştirilerinin dayanaksız olmasından çok karşı cephedeki düşünürlerin Reid'in fikirlerini küçümsemesinde yatmaktadır. Konuyu anlamamız açısından S. F. Barker ve T. L. Beauchamp'ın tespitlerini burada belirtmekte yarar görmekteyiz: "Felsefe tarihçileri Reid'i rakibi olan David Hume'un tamamıyla gölgesinde kalmasına izin verdiler. Ve onlar çoğunlukla Immanuel Kant'ın (*Prolegomena*'sındaki) Reid'in sağduyu savunmasını sokaktaki adamın ön yargısı ile eş tutan kaba yargısını esas alıp benimsediler ve böylece de felsefesinin eleştirel fonksiyonu yok kılındı."[12]

Doğrusu bizim burada Reid'e ve onun epistemolojisine özel olarak atıf yapmamızın ayrı bir nedeni vardır. Çünkü Reid ve onun epistemolojisi, Plantinga'nın epistemik görüşlerinin de referans noktasını oluşturmaktadır. Tezimizin içerisinde bu husustan sıklıkça bahsedeceğiz. Ancak kısaca söyleyecek olursak, Reid'in sağduyu (*common sense*) felsefesi Plantinga için önemlidir. Nitekim onun projesinin asıl amacı klasik temelselciliğin apaçık doğrulanmış kimi inançları dışlamasına yönelik bir eleştiri ve başkaldırıdır. Plantinga'da kendi epistemik fikirlerini oluşturmadan önce hem temelselciliğin hem de delilciliğin eleştirisini yapmakla işe başlar ve Reid'in sağduyu kavramını kendi tespitlerinde kullanır. Öte yandan Plantinga'nın, Reid'in tekrarlayıcısı olduğunu ve onun fikirlerinin özgün bir yanı olmadığını söylemek haksızlık olur. Çünkü Plantinga için bu fikirler sadece çıkış noktasıdır. Ayrıca onun gerek epistemik fikirleri, gerekse Tanrı anlayışı, kendi deyimiyle söyleyecek olursak, Hristiyan inancı içinde bir mezhebe yönelik olmaktan çok kuşatıcıdır.

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüme ilk olarak epistemolojinin tarihsel gelişimine bakarak başlayacağız ve epistemolojinin temel problemlerini, kavramlarını da bu bölüm içerisinde değerlendirmeye çalışacağız. Yine bu bölümde dini epistemolojinin tanımını, problemlerini ve kavramlarını ele almaya çalışacağız. Bu bölüm, tarihsel seyir içinde epistemolojinin, dini epistemolojiyle kesişim noktalarını ve problemleri ele alış şekillerini göstermemiz açısından önem

---

[11] H. Mustafa Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 2.
[12] Barker, S. F. ve Beauchamp, *Thomas Reid: Critical Interpretations*, T. L. Editors, Philadelphia, 1976, s. 46.

taşımaktadır. İkinci bölüme ise öncelikle Plantinga'nın hayatı, aldığı eğitimi ve eserlerini göstererek başladık. Ayrıca Plantinga'nın, dinsel ve düşünsel dünyasına etki eden J. Calvin ve T. Reid'in görüşleri hakkında da değerlendirmelerde bulunduk. Bu onun ardalanını, yani, entelektüel fikir dünyasını anlamamız ve hangi düşünürlerden hangi kavramları ödünç aldığını göstermemiz açısından bizce son derece önemlidir. Son olarak bu bölümde, Plantinga'nın kendisinden önce gelen epistemolojik tutumlara ve kavramlara dair yaptığı eleştirileri dile getirdik. Ayrıca, onun kendi epistemik sistemini kurmak için kullandığı güvence (*warrant*), uygun işlevsellik (*proper function*), tasarım planı (*design plan)* gibi kavramlarını da tahlil etmeye çalıştık.

Araştırmamızda öncelikle kullandığımız kaynaklar, Plantinga'nın epistemik yönü kuvvetli olan çalışmaları olmuştur. Bu açıdan reform epistemolojisi adıyla anılan ve Plantinga'nın fikir dünyasında da çok büyük yeri olan Nicholas Wolterstorff ile birlikte kaleme aldığı *Faith and Rationality*[13] adlı eser reform epistemolojisini anlamamız ve araştırmamıza yön göstermesi açısından son derece önemlidir. Öte yandan onun epistemik fikirlerinin tarihsel ardalanını oluşturan T. Reid'in *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*[14] isimli çalışması ve J. Calvin'in *The Institues of the Christian Religion*[15] adlı eseri kavramları irdeleyip tartışmamız açısından önemli diğer eserlerdir.

Ayrıca Plantinga'nın, son dönem çalışmalarından olan ve tezimizin büyük bir bölümünde, epistemolojik açıdan tartışacağımız fikirleri ele alması bakımından önem arz eden güvence (*warrant*) üzerine yazdığı, *Warrant and Proper Function, Warrant: The Current Debate, Warranted Christian Belief*[16] isimli çalışmalar da müracaat ettiğimiz kaynaklar olmuştur.

---

[13] Orijinal adı *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* olan bu eserin editörlüğünü Plantinga, Reform Epistemolojisinin bir diğer önemli temsilcisi olan N. Wolterstroff ile birlikte yapmıştır. Eserin içeriğini katı rasyonalist, temelselci ve delilci ekollere karşı dinsel içerikli bir epistemoloji oluşturma çabası olarak görebiliriz. Nitekim Reform Epistemolojisi'nin ismi de bu ekollere karşı yeni bir epistemik çözümleme sunmasından gelmektedir.

[14] 1764 Yılında Thomas Reid tarafından yayınlanan bu eserin içeriğini Locke, Berkeley ve Hume gibi isimlerin ortaya attığı İdealar Teorisi'ne karşı bir Sağduyu Felsefesi oluşturma ya da meydan okuma çabası olarak görebiliriz.

[15] Oldukça hacimli olan bu eser Calvin'in kendi mezhebine yönelik teolojik birçok fikrin yanında hukuksal ve siyasal bir takım fikirlerde içermektedir.

[16] Plantinga'nın 1993 yılında Warrant üst başlığı ile yayınladığı üçlü kitap serisi, *Warrant: The Current Debate* ve *Warrant and Proper Function* ardından 2000 yılında yayınladığı *Warranted Christian Belief* isimli çalışmalarından oluşur. Plantinga bu eserlerinde, bilgiye dönüşen bir inancın taşıması gereken şartlar üzerinde durur. Ayrıca bknz: J. Kvanvig tarafından 1996 yılında kaleme alınan *Warrant in Contemporary Epistemology, Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman &

Öte yandan ülkemizde Plantinga üzerine yapılan çalışmalara baktığımızda bu çalışmaların azlığı bizim açımızdan onları daha değerli kıldı. Bu nedenle özellikle Ferhat Akdemir'in, *Alvin Plantinga ve Din Felsefesi*[17] isimli eseri, çalışmamızın büyük bir bölümüne yol gösterdiği ve bu alanda bütüncül olarak yapılan çalışmalardan ilki olduğu için bizim nezdimizde son derece önemlidir. Ayrıca, Kemal Batak'ın, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*[18] isimli eseri çalışmamıza kaynaklık eden başka bir önemli diğer eserdir.

Ayrıca, yukarıda dile getirdiğimiz literatür değerlendirmesine ek olarak Plantinga'nın dini epistemolojisini anlama bağlamında öne çıkan kimi güncel tartışmalara ve web ortamında dile getirilen düşüncelere çalışmamızda atıf yapılacaktır.[19]

Littlefield Publishers, (Washington: 1996) adlı eser, Plantinga'nın güvence üçlemesi kitaplarından ilk ikisine getirilen eleştirileri ve Plantinga'nın bunlara verdiği cevapları ele alması bakımından önemlidir.

[17] Ferhat Akdemir'in 2006 yılında tamamladığı doktora tezidir. 2007 yılında kitap haline getirilmiştir. Kitabın ilk bölümünü Plantinga'nın akıl, iman, rasyonalite, temel inanç gibi konularda çalışmaları ve bu konularda dile getirilen eleştirileri oluştururken, ikinci bölümde Plantinga'nın "Kötülük Problemi" ve "Özgür İrade Savunması" gibi konulara yönelik yaklaşımları ele alınır.

[18] Kemal Batak'ın 2007 yılında tamamladığı doktora tezidir. Daha sonra kitap haline getirilip yayınlanmıştır. Eserin içeriğini Plantinga'nın ontolojik argümana yönelik çalışmaları, erken dönem epistemoloji ve Tanrı anlayışı, ayrıca, güvence olarak Tanrı gibi konulara yönelik tespitleri ve yazarın eleştirileri oluşturmaktadır.

[19] https://www.ccel.org/ , https://www.giffordlectures.org/ , http://www.veritas-ucsb.org/ sitelerinden Plantinga'nın akademik çalışmalarının eleştirel değerlendirmeleri ve biyografisi hakkında ayrıntılı bilgiler aldık ve yararlandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİ VE DİNİ EPİSTEMOLOJİ

1.1 Epistemolojinin Tanımı ve Tarihsel Seyri

Felsefenin en popüler ve temel alanlarından biri olan epistemoloji, bilginin imkânı, doğası, mahiyeti, kaynakları, doğruluğu ve sınırlarını inceleyen bir bilim dalıdır. Epistemoloji kelimesinin etimolojik anlamı Grekçe'den gelmektedir. Kısaca, "Bilgi" anlamına gelen Yunanca *episteme* ve "bilim" anlamına gelen *logos* sözcüklerinin birleşiminden türemiştir. Bilgi, "Osmanlıca'da *malumat* ve *marifet,* İngilizce'de *knowledge*, Fransızca'da *connaissance*, Almanca'da *Erkenntnis* kelimeleriyle ifade edilmektedir."[20] Ayrıca epistemoloji ifadesi, "İngilizce konuşulup yazılan felsefe dünyasında bilgi kuramı manasına gelirken, Almanca konuşulup yazılan felsefe dünyasında ise bilgi öğretisi anlamına gelmektedir."[21]

Epistemoloji, "Bilgi nedir?", "Bilgimizin kaynağı nedir?", "Bilgimizi doğru yapan koşul nedir?", gibi sorulara yönelirken, "Dini inancın temelleri nelerdir?", "Dini inançlar rasyonel açıdan doğrulanabilir mi?", "Tanrı'nın varlığına ilişkin inanç, entelektüel açıdan doğru mudur?", "Tanrı'nın varlığını akılla bilebilir miyiz?" gibi sorular ise dini epistemolojinin yanıt bulmaya çalıştığı sorulardır. Din felsefesindeki epistemolojik yaklaşımlar epistemolojideki tartışmalardan beslense de bilgi tanımı, doğruluk ve gerekçelendirme teorileri gibi spesifik konulara girmemesinin yanı sıra[22] Plantinga'nın da ifade ettiği gibi "epistemik ön kabullerden hareketle dini inançlara ilişkin bilginin mümkün olup olmadığı gibi temel bir soru üzerinde yoğunlaşmak zorundadır."[23]

Biz öncelikle bu bölümde, felsefenin temel alanlarından biri olan epistemolojinin tarihsel olarak gelişimine bakmayı uygun gördük. Epistemolojinin tarihsel gelişimini göstermek, ilerideki tartışmaların altyapılarının hangi düşünürlerin görüşleri doğrultusunda ele alındığını söyleyebilmemiz açısından önem taşımaktadır.

---

[20] Fikret Yılmaz, *Ernest Sosa'nın Gerekçelendirme Kuramında Erdemin Önemi,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran 2014, s. 9.
[21] Yılmaz, *Ernest Sosa'nın Gerekçelendirme Kuramında Erdemin Önemi*, s. 9.
[22] Krş.: Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, Ankara 2010 ve Paul K. Moser, *Oxford Epistemoloji*, Hasan Yücel Başdemir ve Nebi Mehdiyev (çev.), Adres Yayınları, Ankara 2018.
[23] Alvin Plantinga, *Religion and Epistemology*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.), London-New York 1998, s.209.

Ancak şunu da hemen belirtelim ki, felsefenin en önemli konularından biri olan epistemoloji hakkında neredeyse her çağda ve her dönemde bir şeyler söylemiş olan filozoflar mevcuttur. Bu husus bizim açımızdan, hem tezimizi sınırlandırmak hem de konuyu karmaşık bir bilgi yığını haline getirmemek için epistemolojinin tarihsel seyrini daha dar bir kapsamda ele almamızı gerektirmektedir. Yani her çağın içindeki bütün düşünürlerin epistemik fikirlerini göstermekten çok hem kendi dönemine hem de sonra ki gelişmelere etki eden filozofların görüşlerini ele almakla yetineceğiz. Bu bölümde, epistemolojinin tarihsel perspektifine değindikten sonra dini epistemoloji alanının gelişim sürecine de göz atacağız. Ayrıca dini epistemolojinin temel kavramlarını ve sorunlarını da ele alıp bu bölümü bitireceğiz.

1.1.1 İlkçağ ’da Epistemoloji

İlkçağda resmi görünüm olarak Sokrates ile başlayan bilgi felsefesi, öğrencisi Platon eliyle felsefi düşünmenin birincil nesnesi olmayı başarmış, “özellikle Platon’un bilgi (*episteme*) ile inanç (*doxa*) arasında yaptığı ayrım felsefenin devam eden sürecinde bilgiye bakış ve bilgiyi ele alış konularında daima belirleyici olmuştur.”[24] Platon’un neredeyse bütün felsefesinde etkisini gördüğümüz matematik ve geometrinin önemini bilgi felsefesi çalışmalarında da görmekteyiz. Ayrıca onun metafizik ve bilgi felsefesini belirleyen diğer bir etken de onun adıyla özdeşleşmiş olan “*idealar teorisi*”dir. Platon’un anladığı tabirle *episteme* ile bizim gündelik alanda kullandığımız bilgi kavramı arasında belirgin bir fark olmasının nedeni de budur. Çünkü idealar teorisinde belirttiği gibi, gözlemlenen dünya, doğası gereği bilginin nesnesi olamaz. Sürekli bir değişimin olduğu dünyada bilgiden çok değişimler vardır. Ona göre, gerçek bilgiye ulaşmak için, değişken nesnelerin olmadığı bir değişmeyene yönelmemiz gerekmektedir.

Burada Platon, özellikle ilerleyen yüzyıllarda tümeller ve tikeller sorunu olarak karşımıza çıkacak bir kapıyı aralamaktadır. Platon için, “tikel nesnelerin epistemolojik açıdan özerkliği bulunmaz. Belli bir nesnenin kedi olması, yani kediliği, onun kedi ideasını ya da formunu “barındırması” , “ona katılması” ile gerçekleşir.”[25] Bu açıdan Platon için tümeller birçok açıdan tikel nesneleri öncelemektedir. Nitekim aralarında

---

[24] Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul 2015, s. 7.
[25] Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 22.

derin görüş ayrılıkları olmasına rağmen öğrencisi Aristoteles tümellerin epistemolojik önceliği ve belirleyiciliği hususunda hocası Platon'a katılır.

Platon, bilgi felsefesi bakımından önemli olan *Theaetetos*[26] diyaloğuna, bilginin ve özünün ne olduğu sorusuyla başlar. Bu eserde Protagoras'ın "insanın her şeyin ölçüsü" olduğu tezini çürütmeye çalışır. Protagoras bu açıklamasında kısaca, "herkesin sahip olduğu algının doğru olduğunu, şeylerin tek tek insanlara nasıl görünüyorsa öyle olduklarını kastetmiştir."[27] Nitekim Protagoras'a göre, aynı rüzgârın bir insana soğukluk hissi verirken, başka birine sıcaklık hissi vermesinin nedeni, insanların duyum ve algılarının farklı olmasıdır. Yani, biraz önce sözünü ettiğimiz insanın her şeyin ölçüsü olduğu meselesi de buradan gelmektedir. Öte yandan Protagoras'ın bu duyumcu bilgi kuramı gücünü Herakleitosçu varlık kuramından alır. Nitekim Platon da Herakleitos'un bu varlık öğretisine yönelik eleştiriler getirir. Bilindiği üzere Herakleitos her şeyin sürekli olarak değiştiğini, hareket ettiğini, akış içinde olduğunu, algılayan özne ile algılanan nesnenin bu sürekli değişimin içinde olduğunu söylemektedir. Ayrıca Protagoras da, "değişen ilişkiler ortamına bağlı olarak bireylerin birbirinden farklı ve zaman içinde değişen duyumlarının bilgi olduğunu iddia etmiştir."[28] Platon'un biraz önce ortaya koymaya çalıştığımız, tümellerin tikellere önceliği, var olan, kalıcı ve devamlı bir şeyin olması gerektiği hususu, bir açıdan, Herakleitos'un varlık kuramına ve haliyle Protagoras'ın duyumcu bilgi kuramına yönelik eleştiri ve karşıt görüş oluşturma niteliği taşır.

Platon'un *Theaetetos* diyaloğunda bilginin tanımı ve ne olduğu hususundaki görüşleri epistemoloji sahasında etkilerini günümüze kadar sürdürmüştür. Onun bu diyalogda "bilmek" için öne sürdüğü üç unsur olan inanç, doğruluk ve gerekçelendirme koşulları özellikle çağdaş dönemde de epistemoloji tartışmalarının merkez noktasını oluşturur.[29] Özellikle Edmund L. Gettier'in "*Is Justified True Belief*

---

[26] Platon, *Theaetetos*, Birdal Akar (çev.), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2017.
[27] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, Cilt II, s. 299.
[28] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 303.
[29] Theaetetos sorunu adı verilen bu tartışmada öncelikle epistemik öznenin bilmeye konu olan şeylerle algı, tanıklık, içebakış, bellek ve bilinç gibi bilme araçlarıyla yüz yüze gelmesinin (tanışıklık) bilgi için yeterli olup olmadığı ele alınmıştır. Daha da önemli olan tartışma, bu tanışıklıkların bilgiye nasıl dönüştürüldüğü ile ilgilidir. Platon "biliyorum" diyebilmek için zorunlu üç unsura ihtiyaç olduğunu ileri sürer: inanç, doğruluk ve gerekçelendirme. Bu üç koşula bağlı olarak Theaetetos sorunu, doğru inancın bilgi olarak isimlendirelemeyeceğini ve ek olarak dördüncü bir koşula ihtiyaç duyulduğunu ileri sürer. Theaetetos sorunu, "bir şeyin şans eseri bilmekten bizi ne alıkoyabilir?" sorusuna cevap arar ve gerekçelendirme, doğru inancın şans eseri bilgi olmasını engelleyen koşul olarak sunulur. Ayrıca

Knowledge"[30] makalesi Platon'un *Theaetetos* diyaloğunda ortaya koyduğu sorunla ilgilenir. Biz bu konuyu çağdaş dönemi tartıştığımız ilgili kısımda ele alacağız.

Platon'un kendi bilgi kuramına yönelik diğer bir çalışmaya onun *Menon*[31] diyaloğunda rastlamaktayız. Platon bu diyalogda üç önemli tez öne sürer. Bunlardan birincisi "ruhun, daha doğrusu akılsal ruhun ölümsüzlüğü ve tanrısallığı, ikincisi onun bilgisinin nesnelerinin duyularımızla algıladığımız şeylerden ayrı, ancak akılla anlaşılabilir gerçek varlıklar olan İdealar olduğu veya İdealar dünyasının var olduğu, üçüncüsü ise bilginin özü itibariyle ruhta veya akılda saklı bulunan şeylerin bir hatırlanması olduğu tezidir."[32] Anımsama kuramı olarak da bilinen bu tez, daha önce var olup da, unuttuğumuz bilgimizin tekrar anımsanmasıdır. Yani Platon açısından, yeni bir öğrenme ve bilgi yoktur. Bu görüş a priori doğru bilgilerin olması gerektiği tezine de temel dayanak sağlar.

Platon'un görüşlerini özetleyecek olursak, adını andığımız diyaloglarında Platon, bizim anladığımız şekliyle sıradan bilgiyi incelemez. Bilgiden duyu algısını da anlamaz, ancak algıları tamamen reddetme yoluna da gitmez. Onun anladığı bilgi akıl bilgisidir. Platon'un bilgi kuramı rasyoneldir. Çünkü tümel, gerçek ve değişmez olan bilgi idealarin bilgisidir ve o, ancak akıl yoluyla bilinir.

Epistemolojinin tarihsel olarak gelişimini göstermeye çalıştığımız bu bölüme Platon ile başlamamızın çeşitli nedenleri vardır. Öncelikle Platon idealar teorisiyle, Aydınlanma döneminde Descartes öncülüğündeki rasyonalist akıma ön ayak olmuş, Orta Çağ'da ise Plotinos'un yorumlarıyla Hristiyan teolojisinin zeminini hazırlamıştır. Ayrıca, Orta Çağ İslam dünyasında İbni Sina ve Farabi gibi filozofların başını çektiği akıl, ruh, beden, nefs gibi konularda çalışmalar yapmasına etki etmiş, çağdaş dönemde ise düşünceleriyle bilgi felsefesi tartışmalarının merkezi olmuş çok önemli bir filozoftur.[33]

---

gerekçelendirme, doğru inançlarımızdaki şansı dışarıda tutarak bilgimizi tam bilişsel bir başarının ürünü haline getirir. Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2011, ss. 7-8).

[30] Gettier üç sayfalık bu makalesinde Platon'un Theaetetos sorununa yönelik çözüm önerilerini karşı örneklerle açıklamaktadır. Edmund L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, Analysis, sayı 23/6, ss. 121-123, Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2011, s. 1).

[31] Platon, Menon, Furkan Akderin (çev.), Say Yayınları, Ankara 2017.

[32] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 305.

[33] Platon'un bilgi kuramının etkileri için, ayrıca bknz.; F. M. Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, Ahmet Cevizci (çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2011, Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Hüseyin

İlkçağda ele alacağımız bir diğer filozof ise Aristoteles'tir. Epistemoloji alanında da çalışmaları bulunan, felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Aristoteles'in bilgi felsefesi açısından görüşleri hocası Platon'dan birkaç yönden farklılık arz etmektedir. İlk olarak bilgi konusunda, hocası Platon'dan farklı bir yol tutarak bu konuda söylediklerine "nasıl biliyoruz?" sorusuyla başlar; bilgiyi de oluşmasına bakarak ayırır. İkinci olarak diğer bir fark da "Platon'un ideaların bilgisi olan *episteme*den başkasını bilgi saymaması, (çünkü Platon'a göre bilgi ne algıdır ne doğru sanıdır ne de kanıta dayanan doğru sanıdır), ayrıca *episteme*nin yanlış olabileceğini kabul etmemesi, Aristoteles'inse yanlış bilgiyi olanaklı görmesidir."[34] Ayrıca O, hocası Platon gibi akılsal olanı, yani ideaları, duyusal olan dünyadan ayrı bir yere çekmeyi de doğru bulmaz. Ona göre bilim yapmamız için ve doğru bilgiye ulaşmamız için böyle ayrı bir dünyaya ihtiyacımız yoktur. Aristoteles'e göre, bu problemin çözümüne yönelik yapacağımız yegâne şey, duyumun konusu olan şeylerle, bilginin konusu olan şeylerin yapısal olarak birbirinden ayırmamız ve ikincinin birinciden ontolojik yani varlıksal bakımdan değil, bilgi bakımından farklı bir düzende olduğunu kabul etmemiz gerekir. Epistemoloji açısından aralarındaki en temel farklar bunlardır.

Aristoteles öncelikle en önemli eserlerinden biri olan *Metafizik* adlı yapıtına, bilgiyle ilgili bir belirlemeyle başlar. "Tüm insanlar doğaları gereği bilmeyi arzularlar"[35] der ve buna bir gerekçe ekler. Bu gerekçe; "insanın duyularından, özellikle de en çok bilgi sağlayan görme duyusundan aldığı hazdır. Aristoteles açısından duyular yalnızca insanlara yarar sağladıkları için değil, kendi başlarına da haz kaynağıdırlar.[36] Anladığımız kadarıyla, Aristoteles'in görme duyusunu bir haz kaynağı olarak görmesinin geçerli nedeni, bu duyunun insana, bilgiye giden yolda kılavuzluk etmesinde yatmaktadır.

Öte yandan açıkça belirtmemiz gerekirse, Aristoteles'e göre duyumlarımız birer bilgi olmakla birlikte, bize doğru bilgiyi de sağlamaktadır. Duyular tek tek nesneleri olan duyusallar hakkında bize kesin bilgi verir. Ancak duyular ve algı, daha doğrusu

---

Hatemi (çev.), Cilt I, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, Platon ve İslam düşüncesi üzerine ülkemizde yapılan, vahyin ve dinsel bilginin anlaşılmasına yönelik bir çalışma için ayrıca bknz: Metin Yasa, *Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma*, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 2010, sayı: 28, ss. 37-52.

[34] Cemal Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, Cilt:20, Sayı 1, s. 127

[35] Aristoteles, *Metafizik*, Y. Gurur Sev (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 13.

[36] Güzel, *Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik*, s. 128

deneyim bilimin konusu değildir. Aristoteles açısından bu durumu izah etmemiz gerekirse, "duyumların veya duyu bilgilerinin, konuları olan duyusalların doğasından ileri gelen bazı önemli eksikleri vardır. Duyusal şeyler bireysel gerçekliklerdir. Dolayısıyla onlar hakkında elde dilen bilgiler de şimdi ve şu bireysel, olgusal varlık veya gerçeklik hakkında doğru olan zamansal ve bireysel ifadeler olmak zorundadırlar."[37]

Ancak Aristoteles'e göre duyumun veya daha genel olarak algının bilimin konusu olmamasının daha önemli bir nedeni daha vardır. Aristoteles'e göre, "bilimin duyular ve algılardan farklı bir şey olmasının asıl nedeni, ikincilerin sadece olanı, var olanı, olguyu göstermesi, ama olanın var olanın, olgunun "zorunluluğu"nu göstermemesidir."[38] Bir örnekten yola çıkarak ifade etmemiz gerekirse, "örneğin içine girdiğim şu havuzun şu an sıcak olduğunu söylemem doğrudur. Ama bunu ifade etmek için oluşturduğum önermede, yani "şu su, şu an sıcaktır" önermesinde sıcaklığı suya yüklememde zorunlu olan bir şey yoktur."[39] Bu örnekten yola çıkarak bir çıkarım yaptığımızda, Aristoteles açısından özne ile yüklem arasında kurmaya çalıştığım bu bağlantı, zorunlu olmak durumunda değildir. Ancak bu önerme, "olgunun empirik olarak gözlenmesine, tespit edilmesine dayanan "olumsal", "olgusal" bir bağıntıdır. Böylece bu önerme bilgidir, doğru bilgidir, ama bilim değildir. Çünkü bilim, olgusal bağlantılarla yetinemez."[40]

Duyum konusu özellikle Aristoteles'ten önce gelen antik çağ düşünürleri tarafından duyu organlarının nesne tarafından niteliksel olarak değiştirildiği ve özü itibariyle edilgin bir süreç olarak görülmüş ve öyle ele alınmıştır.[41] Aristoteles ise bu duruma karşıt bir pozisyonla, "eğer duyumun niteliksel bir değişme (*alteration*) olarak adlandırılması gerekiyorsa, nitelik değiştirmenin iki türü arasında ayrım yapılması gerektiğini savunur."[42] Sonuç olarak o, duyumu bir durumun yerini karşıtının alması tarzında niteliksel bir değişme olarak görmez. Ona göre duyum; "bir kuvvenin fiil

---

[37] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, Cilt III, s. 79.
[38] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles,* s. 80.
[39] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 80.
[40] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 81.
[41] Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için ayrıca bknz: Hamdi Korkman, "Antik Felsefede Psikolojinin Artalanı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 15, 2016, ss. 363-382.
[42] David Ross, *Aristoteles,* Ahmet Arslan (çev.), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 216

haline geçmesi, bir şeyin kendisine ve fiile doğru gitmesi veya Fizik'in (*Aristoteles'in eseri*) ifadesiyle mükemmelleşme yönünde niteliksel bir değişmedir."[43] Ayrıca bu mükemmelleşme Aristoteles açısından bilginin en yüksek eylemlerine eriştiğimiz bir ayırt etme gücü olarak betimlenir.

Aristoteles'in bilgi felsefesi açısından hafıza, hatırlama ve özellikle ruh kavramları da değer taşımaktadır. Öncelikle Aristoteles için hafıza, geçmişle ilgilidir. Hafıza, kendisiyle zamanı algıladığımız yetinin, yani algının ilk yetisi'nin, *ortak duyu*[44]nun bir işlevidir. Aristoteles'e göre imge olmaksızın hafıza imkânsızdır. Çünkü Aristoteles açısından o, "ruhun hayal gücünün ait olduğu kısmının bir işlevidir. Ancak hafızanın hatırlattığı, mevcut imge değildir, geçmiş olaydır."[45] Aristoteles buradan hareketle, hafızadan hatırlamaya geçer. "Hatırlama hem sürekli olarak fiil durumunda olan hafızadan, hem de tamamen unutulmuş olan bir şeyin yeniden öğrenilmesinden farklı bir şeydir. Hatırlama, basit olarak kuvve haline gelmiş, yani bilinçten tamamen çıkmış olan bir hatıranın bir çabayla veya bir çaba olmaksızın fiil haline gelmesidir."[46]

Aristoteles, ruh kavramına da önemli bir işlev atfetmektedir. Çünkü faal akıl ve edilgin akıl olarak tarif ettiği kavramlar, ruhun içerisinde bulunmaktadır. Aristoteles bu ayrımı *Ruh Hakkında*[47] kitabının III. Kitabın'da yapmaktadır. Ona göre aklın kendisinde iki şeyi ve dereceyi birbirinden ayırmak gerekir. Edilgin kısım, konusu olan akılsalları alacak, kabul edecek, onların kendileri olacak kısımdır. "Bu edilgin kısım veya Aristoteles'in terminolojisiyle *edilgin* (pasif) akıl kendisi bakımından hiçbir fiil olmayacaktır. O, üzerine hiçbir şey yazılmamış bir tahtaya, Locke'un *tabula rasa*'sına benzer."[48] Görüldüğü üzere Aristoteles bu kavramı sanki ilk madde olarak görme eğilimindedir. Ayrıca ona göre bu kavram, "alacağı bilgileri kendilerinde olduğu gibi alır, kabul eder ve nesnelliğin olabilmesi için belirsizlik taşır. Ancak bu akıl sadece

---

[43] Ross, *Aristoteles*, s. 217.
[44] Bu terim Aristoteles tarafından pek fazla kullanılmasa da, beş duyuya eklenen ve daha değişik bir nesneler grubunu algılayan bir başka duyuya işaret eden bir şey olarak değil, beş duyuda ortak olan doğaya işaret eder. Yani ortak duyular, görme olmak bakımından görmeyle ilgili olmaktan çok, görme, işitme gibi işlevleri yanında bütün duyusal nesnelerde ortak olan niteliklerle ilgili özelleşmemiş bir işleve sahip olan genel algı yetisi sayesinde algılanır.
[45] Ross, *Aristoteles*, s. 228
[46] Ross, *Aristoteles*, s. 228
[47] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.
[48] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, s. 223.

imkân olarak akıl, kabul etme olarak akıl olduğuna ve içinde hiçbir belirlenme, fiil içermediğine göre onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir."[49]

İkinci olarak Aristoteles'in bahsettiği şey kendisinden sonra gelecek birçok tartışmanın da içeriğini belirleyecek olan "Faal Akıl" kavramıdır. Faal Akıl, Aristoteles için. "bilgiyi yapan, meydana getiren" akıldır (*nous poietikon*). Edilgin aklın her şey olabilme, her akılsal olma kuvvesi olmasına karşılık etkin veya Faal Akıl, onu o akılsal yapma, kılma ilkesidir."[50] Aristoteles'in bilgi felsefesi ve psikolojisi içerisinde en fazla önem kazanmış, üzerinde birçok tartışma ve yorumu da beraberinde getirmiş kavram olan Faal aklın ne olduğu hususunda felsefe tarihi boyunca çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Ayrıca, yaptığı faal akıl tanımlaması, "bir açıdan insan ruhunun ölümsüzlüğü ile ilgili düşünceleri de beraberinde getirdiği için gerek Müslüman gerek Hristiyan filozoflar tarafından çok tartışılmış ve farklı yorumların konusunu oluşturmuştur."[51]

Şimdi kısa bir değerlendirme de bulunalım: öncelikle bu bölüme biz, epistemoloji açısından belki de ilkçağda tartışmaları zenginleştiren iki filozofu ele almakla işe başladık. Bu iki filozofun felsefe tarihi içerisinde neredeyse her alanda söylediği şeyler mevcuttur. Ayrıca bu herkesin kabul edebileceği bir husustur. Bunun dışında bilgi üzerine bu dönemde yapılan tartışmalar elbette mevcuttur. Ancak bu iki filozofu belki de önemli yapan şey, onların düşüncelerinin ve tutumlarının kendilerinden sonraki tartışmaların içeriğini belirlemesinde yatmaktadır. Bu durumun doğruluğunu özellikle ortaçağ kısmında kendilerine yapılan atıflarla birlikte daha net görmeye çalışacağız.

[49] Ross, *Aristoteles*, s. 224
[50] Ross, *Aristoteles*, s. 224.
[51] Bu noktadan hareket eden Afrodisyaslı Alexandor, Faal Aklın Tanrı olması gerektiğini ileri sürer. Faal Aklın gök cisimlerinin hareket ettirici ilkeleri olan akıllar olamaz, çünkü onlar hem Tanrı'dan daha aşağı bir mevkide bulunmaktadırlar, hem de Aristoteles tarafından sadece kendi kürelerini hareket ettirme işlevine sahip varlıklar olarak tanımlanmaktadırlar. İslam filozoflarından Farabi açısından ise Faal akıl Tanrı değil ancak ay-altı âleminin gerek maddesi gerek Formlarının kendisinden çıktığı tanrısal taşmanın son kademesi olan Ay küresinin aklıdır. Bu akıl Farabi tarafından kazanılmış akıl olarak adlandırılır. Aristoteles'in sadık takipçilerinden olan İbn Rüşd ise Farabi'den farklı olarak Faal Aklın insan aklına ait olmayan, ona dışardan gelen ve dolayısıyla ondan ayrılabilir olan bir şey olduğu konusunda da Aristoteles'in görüşlerini benimser. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, Cilt III, s. 225-226.)

1.1.2 Ortaçağ'da Epistemoloji

Orta Çağda bilgi felsefesi açısından dikkate değer görünüm biraz daha farklıdır. Nitekim Orta Çağ'ın epistemolojik tartışmalarını iki yönlü olarak ele almak mümkündür. Hristiyan dünyası açısından bilgi felsefesi entelektüel bir çabadan çok skolastik Hristiyan düşüncesi içerisinde dini dogmaları yorumlama teşebbüsüdür. İslam dünyası içerisinde ise felsefi açıdan önemli metinlerin tercümesi ile başlayan süreçle birlikte, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin Tanrı, vahiy, akıl, nakil, bilgi gibi kavramlarının İslam dini açısından uygunluğu ve tarifi ele alınmıştır. Ayrıca, İlk Çağ ile karşılaştırıldığında Orta Çağ'da bilgi ve inanç konularında derin bir farklılığın olduğu da aşikârdır.[52]

Bu dönemde akıl, Tanrı'nın varlığını bilmek için kullanılır. Bilgi inancın hizmetindedir. Bu nedenle bilginin doğruluğu veya ne olduğu hususundan çok bilginin inanca uygunluğu söz konusudur. Açıkçası bu dönemde yapılan felsefelerin içeriğini daha genel anlamda metafizik ve daha özel olarak ontoloji gibi alanlar belirlemektedir. Nitekim hem Hristiyan hem de Müslüman dünyası içerisinde yapılan felsefeler de bu ontolojik meselelerle ilgilidir. "Bu ontolojik sorunların en önemlileri, Tanrı'nın varlığını gerekçelendirme, Tanrı karşısında diğer varlıkların konumunu belirleme, tanrısal açınlamayı/vahyi temellendirme ve iman ile akıl arasındaki ilişkileri belirlemeye yöneliktir."[53] Biz orta çağ içerisinde öncelikle Hristiyan dünyasında yaptığı yorumlarla skolastik düşüncenin önderlerinden ve Platon'un takipçisi olan Augustinus'un görüşlerini, ardından ise Aristoteles'in fikirlerini Hristiyan dünyası içerisinde etkili bir şekilde yorumlayan St. Thomas'ın düşüncelerini bilgi felsefesi dâhilinde ele almaya çalışacağız.

Diğer tarafta ise İslam dünyası içerisinde felsefe tarihinin ve belki de din felsefesinin en büyük filozoflarından olan Farabi ve İbni Sina'nın epistemolojiye yönelik görüşlerini kısaca aktarmaya çalışacağız.

Ortaçağ düşüncesi söz konusu olduğunda düşünürlerin, temel kaynak olarak kutsal kitapları aldıkları ve yaptıkları yorumları bu kitaplara uygunluğuna göre

---

[52] Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için ayrıca bknz: Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi: İlk Çağ'dan Yeni Çağ'a*, Doruk Yayınları, İstanbul 2010.
[53] Betül Çotuksöken, *Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema*, Ortaçağ Yazıları, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 12.

oluşturdukları bilindik bir olgudur.[54] Böyle bir düşünce dünyası içerisinde yetişen Aziz Augustinus'a göre de, "Tanrı bilgisine, yalnızca İsa aracılığıyla ulaşılır. Akılla bilinecek şeyler vardır; ama her türlü dini bilgi için Kutsal yazılara dayanmalıyız."[55]

Augustinus öncelikle kendi bilgi kuramını ortaya koymadan önce döneminin bilgi kuramlarına dair eleştirilerini dile getirir. Nitekim onun dönemi özellikle kuşkucu düşünürlerin ve akademisyenlerin etkili olduğu bir dönemdir. Augustinus, doğru bilginin olanaklı olduğunu göstermek için öncelikle kuşkucuların hatalı olduklarını göstermeye çalışır. Augustinus, Descartes gibi şüphe yöntemiyle bir soru sorarak işe başlar ve bu soruya verdiği yanıtla bir çıkarım yapar. "Şüphe etmediğimiz şeyler nelerdir? Varlığımızdan ve yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz. Biz *esse*'den; yani varlığımızdan ve v/*vere*'den; yani yaşadığımızdan şüphe etmiyoruz."[56] Böylece Augustinus, fiziksel olandan şüphe edebileceğimiz için ancak kesin olandan başlanabileceğini öne sürer. Ona göre, "kesin olan, ancak kendi varlığımdır. Ondan şüphe edemiyorum; çünkü edersem, kendi varlığımı ortadan kaldırmam gerekir. Bu ise yanlıştır ve saçmadır. Var olmamdan emin olmam ise yaşadığımın kanıtıdır. O halde, yaşadığımdan da şüphe edemem."[57] Bu fikir açık bir şekilde bizi Descartes'ın Kartezyen şüpheciliğinin bir benzerine götürmektedir. Nitekim Descartes'da ilk olarak kendi varlığından şüphe etmemekle işe başlar ve ünlü kuramını ortaya atar. "Düşünüyorum o halde varım."

Ayrıca Augustinus, insanın ancak iki yolla öğrenebileceğini de öne sürmektedir: "İnanç ve bilgi (akıl). Ama kimse şüphe edemez ki biz, otorite[58] ve bilginin eşit ağırlıkta olduğu bir öğrenmeye teşvik ediliyoruz."[59] Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Augustinus, bilgi kaynaklarını ikiye indirgediği gibi bu iki bilgi ya da öğrenme metodu arasındaki farkı da ortaya koyar.

---

[54] Orta Çağ düşünürü için okunması gereken iki kitap söz konusudur: İlki, evren yani mümkün varlık Tanrı'nın yaratıcısı olduğu için O'nun göstergeleri ve hikmetleriyle doludur; bu göstergeleri ve hikmetleri evren kitabında okumak, göstermek ve oradan O'nun varlığına ve niteliklerine ulaşmak gerekir. İkincisi, Tanrı, insanlığa dönük istemlerini, özlü bir dille, insanlar içinden seçtiği peygamberler aracılığıyla iletmiştir; bu iletilerin yer aldığı kutsal metinler anlaşılmalı ve anlatılmalıdır. Hasan Aydın, Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri, (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2015, sayı: 19, ss. 4-5.).

[55] B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefe*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 101.

[56] Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 121.

[57] Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 121.

[58] Burada Augustinus'un "otorite" dediği şey, Tanrı'dır.

[59] A. Kadir Çüçen, "Bilgi Kuramına Giriş", *Bilim name Dergisi,* 2003, s. 6.

Öte yandan Augustinus, akıl bilgisi ile görme arasında benzerlik kurarken, inançla da görünmeyen arasında ki paralelliği de açıklamaya çalışır. “Göremediğimizi, inançla kabul ederiz. Gördüğümüz şey, bildiğimiz şeydir.”[60] Yani bilgi, aklın kendisine uygun nesnelere bakışıyken, inanç akılla göremediğimiz nesnelere aittir. Buradan çıkan sonuç ise inancın ve bilginin birbirinden farklı olduğudur. Burada şunu da ifade edelim: Augustinus, ideaların kaynağı konusunda Platoncu bir tutum sergilemez. O, bizden ayrı bir idealar dünyasının olduğu görüşünü reddeder. İdeaların varlığını kabul eder ama onları Platon gibi, başka yerlerde değil, zihinsel değişmeyenler olan ahlak ve matematik bilgilerinde bulur.[61]

Augustinus’un Hıristiyan dünyasında etkili olmasının sebepleri vardır. Özellikle onun ortaya koyduğu yeni-platoncu yorumlar Hristiyan inancını şekillendirmiştir. Augustinus’un görüşlerini Thomas Mıchel’in onun mirasına yönelik söylediği aşağıdaki tespitlerle bitirebiliriz.[62]

> 43 yıl süresince yazdığı yazılar Augustinus’u Hristiyan tarihinin en etkili düşünürlerinden biri yaptı. Hristiyan alemi Augustinus’u önce bir tanrıbilimci olarak gördü, ancak Augustinus, felsefi yazılarında Yeni Platoncu düşünce yapısını benimsedi ve onu tümüyle Hristiyan kalıplarına döktü. Çalışmaları sayesinde, felsefe batı Hristiyanlığında meşru bir Hristiyan bilimi niteliği kazandı. Augustinus sayesinde Yeni Platoncu kozmoloji Ortaçağ Hristiyan felsefesinde, yaratılmış dünyayı anlamaya yarayan en uygun yöntem olarak kabul edildi. Augustinus Yeni Platonculuktan zihni yücelten yaklaşımı devralırken, dünyasal ve bedensel nesnelere karşı beslediği güvensizliği ve kuşkuyu da paylaştı.

Ortaçağda Hristiyan bilgi kuramı içerisinde ele alacağımız diğer isim St. Thomas Aquinas’dır. O, Aristoteles üzerinde yaptığı yorumlar sayesinde Katolik Hristiyan inancında önemli bir yer edinmiştir. Onun kurduğu sistem neredeyse tüm Katolik eğitim kurumlarında zorunlu olarak öğretilmektedir.[63] Ancak söz konusu bilgi felsefesi olduğunda onun özgün bir Aristo takipçisi olduğunu söylemek zordur. Kurmaya çalıştığı bilgi kuramında Aristoteles’e ne kadar yaklaşmaya çalışsa da detaylara girerek ondan o kadar uzaklaşmıştır. Çünkü Aquinas için, “doğruluk ya da

---

[60] Çüçen, *Bilgi Kuramına Giriş,* s. 6.

[61] Augustinus’un bu konu hakkındaki tartışmaları için ayrıca bknz: Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, Metin Topuz (çev.), Say Yayınları, Ankara 2015.

[62] Thomas Mıchel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı*, Lütuf Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 135-136.

[63] Onun kurduğu sistemin Katolik eğitim kurumlarında okutulması, Papa XIII: Leo’nun 1879 tarihli bir buyruğundan itibaren kural olmuştur.

hakikat sorunu, yalnız sorunun kendisinden dolayı değil, onun Tanrı ya da Tanrısal olanla ilgisinden dolayı da önemli bir konudur."[64]

Aquinas ilk olarak doğruluğun ne olduğunu belirlemekle işe başlar; "doğru (*verum*) ve varolan (*ens*) açık bir biçimde birbiriyle çok sıkı bağlantı içindedir; sanki onların tamamen aynı şeyler olduğu söylenebilecek gibidir. Yine de bu ikisi aynı şeyler değildir. Şüphesiz her varolan, hakiki (*doğru*) olandır; ama doğru kavram, varolan kavramında olmayan bir şeye de işaret etmektedir."[65] Aquinas, bu anlamda varlığa yapılacak bir eklemenin olanaklarını ortaya koyar; buradan da doğruluk kavramının içeriğini açıklamaya çalışır. "Bir varolanın başka bir varolana bağlanması, bir yandan da bu varolanın diğer varolanlardan ayrılması (*divisio*); öte yandan bu varolanın diğer varolanlara uygunluğu (*convenientia*)dur."[66]

Aquinas, doğruluk hakkında fikirlerini ortaya koyduktan sonra bir soru gündeme getirir; doğruluk yalnızca zihindeki birleştirme ve ayırmalarda mıdır? Aquinas'ın bu soruya verdiği cevap ileride Plantinga'nın dini epistemolojisini açıklayacağımız bölümde görüleceği üzere, onunla çok büyük benzerlikler de taşımaktadır. Doğruluk, der Aquinas, "her şeyden önce zihindedir. Her doğru, zihnin bilme esnasında, bilinen şeye yaklaştığı, onunla benzeştiği oranda doğrudur, yani bir şey tam uygunluğa yaklaşıldığı kadarıyla doğrudur."[67] Aquinas'un uygunluk dediği şeyin, onun zihin ile nesne arasında kurduğu bağlantıda önemli bir yeri varmış gibi gözükmektedir; "doğruluk *zihin* (düşünce) ile *şeyin* (nesnenin) uygunluğu olarak belirlenmiştir. Bu uygunluğu bilmek doğruluğu bilmektir. Ama bu uygunluğu duyular değil, ancak zihin bilebilir. Yalnız zihin kavradığı şeyle kendi uyuşmasını bilebilir."[68]

Öte yandan "anlık" kavramının da Aquinas'ın bilgi felsefesinde önemli bir yeri vardır. Onun anlık dediği şey, insan aklı ile eş değer bir şeydir. Ona göre akıl, mükemmel olmayandan mükemmele doğru giden bir süreç izler. Bu süreç boyunca akıl ve anlığı birbirine bağlar. Akıl, anlığı kendinde varmış gibi varsayarak zihinsel düşünme faaliyetinde bulunur. Akıl, insan anlığı için vardır. O halde, "akıl ve anlık iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydir. Fakat her ikisi de insan zihninin birer gücüdürler.

---

64 Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat*, Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2016, s. 43.
65 Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat,* s. 44.
66 Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat,* s. 44.
67 Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat,* s. 46.
68 Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat*, s. 46.

Çünkü insan anlığı, akla ihtiyaç duyarak eksik ve mükemmel olmayandan tam olana yani mükemmel olana doğru gider."[69] Ancak bu düşünme faaliyeti boyunca anlık, edilginlikten etkinliğe doğru bir süreç izler.

Aquinas'a göre insan anlığı ilk olarak hiçbir şeyin bilgisine sahip değildir. Sadece edilgin bir güçtür. Anlığı etkinliğe götüren şey ruhsal bir şeydir. Çünkü Aquinas açısından duyu nesneleri zihinsel nesneye etki etmez. Onlar zihnin dışında olan şeylerdir ve etkinlikleri söz konusu değildir. Aquinas'a göre bu etkin ruhsal güç sayesinde insan anlığı edilginlikten etkinliğe doğru bir süreç izler. Bu yorum açık bir şekilde Aristoteles'in yapmış olduğu Faal akıl-Etkin akıl ayrımıyla benzerlik taşır. Ayrıca o, etkili bir Aristo taraftarı olarak, Platon'un tümeller sorununa ilişkin yapmış olduğu, tümel kavramların ayrı bir yerde olduğuna ilişkin görüşten çok onları Aristoteles gibi tikel olanlarda aramaktadır.[70]

Son olarak Aquinas'ın akıl ve iman arasında ne gibi bir ayrıma gittiği hakkında kısa bir bilgi verelim. Aquinas'a göre akıl ile iman arasındaki ayrımın izleri temeldedir. Ona göre aklın bilebileceği bilginin kapsamı geniştir ama bazı konular açınlanma/vahiy yolu ile bilinebilir. "Açınlanan doktrinler algılanmaya, ancak bu gerçeklerin imkânsız olmadığı aklın kabul edeceği şekilde izah edilebilir. Açınlanan gerçek hiçbir zaman akılla çelişkiye düşmez, ancak bazı iman öğeleri akli melekelerin ötesindedir."[71] Aquinas, açınlanma dediği vahiy bilgisini de bir bilgi olarak kabul etmekle birlikte, bu bilgilerin sadece akıl yoluyla açıklanmasının her zaman mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

Söz konusu ortaçağ felsefesi olunca bu dönemdeki düşünürlerin tumturaklı bir dil kullanması, hatta eserlerinin bir bölümlerine "*gizli doktrin*" şeklinde isimler vermesi, onların görüşlerini dışardan ifade etmeye çalışanlar için hep zor olmuştur. Nitekim Aquinas'da *Summa Theologica* adlı eserinin bir bölümüne "*gizli doktrin*" adını vermiştir. Bu ismi taşıyan bölümün içeriğinin teoloji ile felsefe arasındaki farklıkları gösterdiği konu olması da ilginçtir.[72]

---

[69] Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 134.

[70] St. Thomas Aquinas'ın bu konu hakkındaki Aristo ve Platon karşılaştırması ve ayrıca kendisinin ayrıntılı bir biyografisi ve de çalışmaları için ayrıca bknz: Muhammet Tarakçı, St. Thomas Aquinas, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

[71] Mıchel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş: Dinler Tarihine Bir Katkı*, s. 140.

[72] Aquinas, Tanrı'nın ve Teslis'in gerçek mahiyetlerinin asla bilinemeyeceğini ileri sürer ve bunu felsefe-teoloji ayrımı ile temellendirmeye girişir. Tanrı'nın birliğini felsefe yoluyla kanıtlamak

Şimdi Ortaçağ İslam dünyası içerisinde gelişen Farabi ve İbni Sina'nın bilgi felsefesi açısından önem taşıyan düşüncelerine dair bir şeyler söyleyelim ve Ortaçağ kısmını burada bitirelim. Açıkça ifade etmemiz gerekirse, "dilimizde bugün kullandığımız "felsefe" sözcüğü, aslında Arapçadır ve Yunanca "philosophia" sözcüğünün Arapçalaşmış biçimidir. Yunanca "philosophos" sözcüğü de Arapçaya "feylesof" (çoğulu "felasife") olarak geçmiş ve Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd gibi kimselerin "meslek"lerini belirtmek için kullanılmıştır."[73]

Öncelikle şunu belirtelim ki, Antikçağ felsefesinin son ve belki de ortaçağa etkisi bakımından en önemli akımı Yeni-Platonculuktur. Bu akımın İslam dünyasında etkili olmasının da iki önemli nedeni vardır. İlk olarak söyleyebiliriz ki, Yeni-Platonculuk, eklektiktir. "O, kendisinden önceki Platon ve Aristo'yu, hatta Stoacı ve Pythagorasçı unsurları birleştirmeye çalışır."[74] İkinci olarak baktığımızda ise Yeni-Platonculuğun dinsel bir yanının olduğu herkes tarafından bilinen bir olgudur. İşte, "İslam dünyası Yunan felsefesi ile temasa geçtiğinde, onu özellikle bu Yeni-Platoncu biçimi altında tanır ve ondaki bu sözünü ettiğimiz iki temel özellikten etkilenir."[75]

Bu tarz felsefeyi başlatan kişi ise öncelikle İslam dünyasında Kindi[76] olmasına karşılık onu sistematik bir şekilde kurmaya çalışan Farabi'dir. Farabi'nin sonraki düşünürlere mirası, onun aklın işleyişine dair Aristotelesçi mantık hakkında özenle hazırlanmış ve öğrenim müfredatı içine yerleştirilmiş son derece ayrıntılı görüşleridir. Şöyle denilebilir: "Farabi her şeyden önce sistematik ve sentezci bir filozoftur ve onun

---

mümkündür, fakat teslis, makul olmasına rağmen, ancak gizli doktrin (teoloji) aracılığıyla bilinebilir. Hasan Yücel Başdemir, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Çorum: 2003) ss. 103-122

[73] Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 2.

[74] Örneğin Yeni-Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinos'un hocası Ammonios Saccas'ın, Hierocles'in bu yönde çabaları olduğu bilinmektedir. Yeni-Platonculuğun diğer bir önemli temsilcisi Plotinos'un öğrencisi ve eserlerinin yayımlayıcısı olan Porfirios'un, Platon'la Aristoteles'i birbiriyle uzlaştırmak için yedi eser yazdığı zikredilmektedir. Nitekim Antik çağın sonlarına doğru bu yöndeki yoğun çabaların bir sonucu olarak tüm Ortaçağ boyunca Aristoteles'e mal edilecek, ancak bugün bizim Aristoteles'in olmadığını bildiğimiz *Aristoteles'in Teolojisi* ve *Salt İyilik Üzerine* adlı iki eser ortaya çıkar. Bunlardan biri Plotinos'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI. kitaplarının bir şerhidir. İkincisi ise, yine Yeni-Platoncu önemli bir isim olan Proclos'un *Teolojinin Unsurları* adlı kitabının ta kendisidir. Bu iki eserin Aristoteles'e mal edilmesi, Aristoteles'in Yeni-Platonculuğa, onun üzerinden Platon'a yaklaştırılmasına giderek Platonlaştırılmasına neden olacaktır. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 3.)

[75] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 4.

[76] Meşşai felsefe akımını başlatan ilk İslam filozofudur. Halife Me'mun'un kurduğu Beytü'l-hikme'de mütercimlik yapmıştır. Ayrıca kelamdan felsefeye geçişi sağlayan filozof olmakla birlikte, Ortaçağ Avrupa'sında "Alchindus" olarak tanınır.

sistemi, kendisinden sonra İslam dünyasındaki felsefenin bütün temel meseleleri için bir kalkış noktası teşkil etmektedir."[77]

Farabi'nin epistemoloji alanında yaptığı çalışmalara baktığımızda ise, öncelikle o, "*Risale fi me'ani'l-akl*"[78] eserinde aklın anlamlarına ve biliş yetilerine göre bir ayrım yapmakla işe başlamaktadır. O, aklın anlamlarını, halka göre, kelamcılara göre, Aristoteles'in *II. Analitikler*'deki ve *Nikomakhos Ahlakı*'ındakine göre ve son olarak *De Anima*'daki anlamına göre tanımlamalar yapar. Burada özellikle *De Anima*'daki aklın anlamı dediği şeyler önem taşımaktadır. Çünkü burada Farabi, *Bilkuvve Akıl, Bilfiil Akıl, Müstefad Akıl* ve *Faal Akıl* gibi kavramları ayrı ayrı tanımlar ve insanın biliş ve anlama yetisini dair açıklamalar vermeye çalışır. Farabi'nin *Bilkuvve Akıl* dediği şey bilincin ilk aşamasını, *Bilfiil Akıl* dediği şey ise, insanın sürekli olarak akletme, yani, nihai mükemmelleşmeye ulaşma çabasıdır. Ona göre "akli varlıkların hedefi devamlı ve bilfiil akletme olduğundan ve insan bir akla sahip bulunduğundan, insanın amaç veya "nihai mutluluğu" (*sa'de*), sürekli ve bilfiil akletme fiilidir."[79] Farabi'nin *Müstefad Akıl* dediği şey ise, *Kazanılmış Akıl*'dır. O, dünyada saf olarak akledilirlere aittir. Burada maddenin sureti olmamış suretlerden oluşan varlıklar vardır ancak bunlar akledildiğinde varlık kazanır. Bu suretler akledilmeden önce de kavram olarak mevcutturlar. Farabi'ye göre *Müstefad* akla ulaşıldıktan sonra ki mertebe *Faal Akıl*'dır. "Faal Akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık (*mufarık*) bir surettir. Bu, bir bakıma fiil halindeki akıl olup müstefad akılla bir benzerliğe sahiptir. İşte bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren faal akıldır."[80] Farabi son tahlilde faal aklı, insan mutluluğunun en yüksek mertebesi olarak görmektedir. "İnsanın cevherini oluşturan şey faal akla en yakın olan şeydir. İşte insan için en yüksek mutluluk ve ahiret hayatı budur. Bu, insanı cevherleştiren (manevileştiren) en son şey ve onun elde edeceği son yetkinliktir."[81] Farabi felsefesinde ayrıca, Faal Aklın iki önemli görevi vardır: O, "ilk olarak, "Formları verendir", yani "vahib-ussuvar"dır, çünkü bu akıl daima faal vaziyettedir. Şeylerin

[77] Peter Adamson ve Rıchard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 59.
[78] Bu eserin İngilizce olarak ilk neşri, Maurice Bouyges tarafından yapılmıştır. (Daru'l-meşrık, Beyrut 1983) Biz kaynak olarak Türkçe çeviri olan Mahmut Kaya'nın *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* isimli kitabında yaptığı çeviriye sadık kaldık. (Klasik Yayınları, İstanbul:2014, ss. 127-138)
[79] Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş,* s. 69.
[80] Farabi, "Risale Fi Me'ani'l-akl", Mahmut Kaya, (çev.), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 133.
[81] Farabi, *Risale Fi Me'ani'l-akl,* s. 135.

varoluşlarının teminat altında olması, onun bu özelliğinden dolayıdır. İkinci olarak Faal Akıl, insan aklını aydınlatır ve bu sonuncuyu Allah hakkındaki hakikatleri ve öteki ruhani varlıkları anlayabilecek seviyeye getirir."[82] Ayrıca, Aristo'da aklın yalnız iki derecesi mevcutken. Farabi'ye göre ise bu sayı dörttür. "Aristo'da Faal Aklın önemli bir yeri ve işlevi varken, Farabi'ye göre Faal Akıl ilk prensip değildir. Çünkü ilk prensip şeylere varoluş ve yetkinlik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır."[83]

Farabi, bilginin kaynaklarını da dörde ayırmaktadır. Bunlar; Duyular, Akıl, Nazar ve Sezgi'dir. Farabi, sezginin iki türlü olduğunu söyler; Birincisi, "duyulara ve akla ait sezgi ki bize dış âlemi ve eşyayı tanıtır, ama bizi hatadan korumaz."[84] İkincisi ise, "Nazara, yani metafizikte ve matematikte kullanılan spekülasyonlara ait sezgi ki bu, eşyanın prensiplerini kavramamıza yardım eder."[85] Ayrıca Farabi'ye göre akıl yürütmenin de iki çeşidi vardır. Birincisi, "zorunlu akıl yürütmedir. Bu akıl yürütmeyle metafizik ve fiziğin esasları elde edilir."[86] İkincisi ise, "mümkün akıl yürütmedir. Mümkün akıl yürütme ise bizi her zaman aynı derecede muhtemel iki yol arasında bırakan akıl yürütmedir."[87]

Sonuç olarak baktığımızda, Farabi'nin bilgi konusundaki görüşleri, hem *Meşşai* okuluna mensup filozofları, hem kelamcıları, hem de batı felsefesindeki düşünürleri etkilemiştir. Açıkçası Farabi'nin ortaya koymaya çalıştığı bu bilgi kuramı akılcıdır. O aklı, epistemolojisinin merkezine koymuş bir filozoftur. Onun bu Aristotelesçi bilgi kuramı, insan aklının bütün varlığın nihai ilkesine doğru bir yükselişe doğru geçtiği ve burada nihai olarak bilme eylemiyle mutlu olduğu bir bilgi kuramıdır.

Ortaçağ İslam Felsefesi içerisinde ele alacağımız diğer önemli isim İbni Sina'dır. İslam felsefe tarihinde felsefeye geçişi sağlayan Kindi olmakla birlikte, "terminoloji, metot ve problemleri açısından onu sistemleştiren Farabi; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat halinde değerlendiren ise İbni Sina'dır."[88] İbni Sina'nın düşüncelerinin önemi belki de felsefenin en önemli

---

82 Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 27.
83 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 61.
84 Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 61.
85 Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 62.
86 Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 62.
87 Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 62
88 Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 276.

konularında kapsamlı bir şekilde araştırmalar yapmasında yatmaktadır. Nitekim o, "İslam filozofları arasında ontoloji, psikoloji ve buna bağlı olarak bilgi problemi üzerinde en fazla duran düşünür olarak tanınmaktadır."[89]

Öncelikle şunu ifade edelim ki, İbni Sina'nın bilgi felsefesi açısından değer taşıyan fikirlerinde hem deneyciliğin hem de akılcılığın unsurlarına rastlamaktayız. Ancak İbni Sina'nın bilgi kuramına baktığımızda o, "bilginin duyum ve *idrak* (algı) ile başladığını söylemekle deneyciliği ön plana almışsa da yine de akılcılığın ana prensibine sadık kalarak tecrübeyi akıl kadrosu dışında tutmaz ve bütün bilgilerimiz ma'kullerden ibarettir der."[90]

İbni Sina bilgiyi bazı kategorik ve kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık olan prensiplere dayandırır. "Bu prensipler sezgi ile doğrudan doğruya elde edilir. Bu yolla elde edilen prensiplerden hareket edilerek dedüksiyon yoluyla bütün bilgimiz çıkarılır. Tecrübeden önce zihinde varlık ve çelişkenlik prensipleri hazırdır. Ve tecrübe daima bu prensiplere dayanır."[91]

İbni Sina'ya göre biliş, duyularla başlayıp akılda son bulan, bir soyutlama faaliyetidir. Onun soyutlamadan kastettiği şey ise, "bir şekilde idrak edilen şeyin suretinin kavranması (*ahz*) anlamında algı (*idrak*) şeklinde tanımlanmaktadır."[92] Ayrıca İbni Sina'ya göre soyutlamanın dört aşaması vardır. "Bu aşamaların en aşağısında duyumlama, en üstünde ise akletme bulunmaktadır."[93] Aradaki iki aşama ise "*dâhili duyular*" dır. İbni Sina beş dâhili duyu gücünü kabul etmekte ve her birine beyin karıncıklarında birer yer tayin etmektedir.[94] Bunlar; ortak duyu, hayal gücü, vehim, idrak ve birleştirici hayal gücüdür.

---

[89] Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 276.
[90] Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 88.
[91] Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 88.
[92] Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 344.
[93] Adamson ve Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 344.
[94] İbni Sina beyni üç bölüme veya karıncığa ayırmaktadır: Ön, orta ve arka. Bunların her biri, hayvani nefse ait olan ve bu sebeple de işlevlerinde bedene bağımlı durumdaki iç duyulardan bir veya ikisinin yeridir. Ön karıncık, duyular aracılığıyla kendisine iletilen nesnelere ait suretleri alıp uygun bir şekilde idrak eden Ortak Duyunun (*hiss-i müşterek*) ve bu suretleri saklayan imaj doğurucu gücün (*el-hayal, el-musavvire*) yeridir. Orta karıncık, duyusal ve kavramsal imajları sırasıyla birleştirip ayıran Hayal ve Düşünme gücü (*el-mütehayyile, el-mütefekkire*) ile nesnelerin akla uygun olmayan yan anlamları hakkında hüküm veren Vehim gücünün (*vehm*) yeridir. Son olarak arka karıncık ise, varlıkların çağrışımsal (*connotative*) kavramlarını (*me'anin*, ortaçağda *intentiones*) depolayan hafıza ve hatırlamanın (*el-hafiza, ez-zikr*) mekânıdır. Dimitri Gutas, *İbni Sina'nın Mirası*, (Klasik Yayıncılık, İstanbul 2004)

İbni Sina'nın dâhili duyular dediği şeylerden en önemlisi ve kendisinden sonra en çok tartışılanı vehim duyusudur. İbni Sina vehim gücünün hem insanlarda hem de hayvanlarda olduğunu söylerken, özellikle İbni Rüşd bu gücü sadece hayvanlara tahsis eder.[95] Ayrıca İbni Sina'ya göre nefsin düşünme özelliği de vardır ve bu özellik yalnız insanlara mahsustur.

İbni Sina'ya göre, "insani nefsin hem bilici hem de yapıcı güçlerine "akıl" adı verilir. Bu nefsin bir takım güçlere ayrılması, onun ontolojik anlamda bölünebilirliği anlamına gelmez. Söz konusu iki güç, aklın iki ayrı yönünden başka bir şey değildir."[96] Bu yönlerden birincisi, "özellikle soyut düşünce ile ilgili olup "akledilirler" dünyasına; ikincisi ise, bedene yöneliktir."[97] Ayrıca İbni Sina'nın bilgi teorisinde kazanılmış aklın da önemli bir yeri vardır. Çünkü "kazanılmış akıl, İbni Sina'nın insani teorik akıl kademeleri sınıflamasında en yukarıdaki dereceyi teşkil eden akıldır."[98] İbni Sina'ya göre insanlar arasında çok küçük, özel bir grup kazanılmış akıl düzeyine kadar yükselme imkânına sahiptir. "Kazanılmış aklın da en üst derecesi olan kutsal akıl (*al-akl, al-kudsi*) düzeyine erişen bazı insanlar ise burada saf akılsallar (*ma'kulat*) âlemini doğrudan ve ansal bir sezgi ile temaşa etme imkânını elde etmektedirler ki işte bunlar peygamberlerdir."[99] Yani peygamberler, "saf akıl yoluyla meleki bilgi alanına yükselir, oradan bu bilgiyi uygun imgelerle temsil etme imkânına sahip olarak tekrar bu dünyaya inerler."[100] İbni Sina son olarak filozoflarla onlar arasındaki farkı, bu akla ulaşma yöntemindeki farklılıkları belirterek ortaya koymaya çalışır. "Filozofların bilgiye duyum, hafıza, akıl yürütme vs. gibi bir takım ön hazırlıklara dayanan bilgisel (*cognitive*) faaliyetler sonunda erişmelerine karşılık peygamberler ona doğuştan özel bir istidada sahip olarak doğrudan, ansal, sezgisel bir temas sonucunda ulaşırlar."[101]

Sonuç olarak baktığımızda İbni Sina, Ortaçağ İslam dünyası içerisinde yetişmiş ve felsefe dünyasına çok önemli katkıları olmuş bir filozoftur. Onun filozof kimliğinin yanı sıra tıpçı kimliği de batılılar tarafından da bilinen bir olgudur. Onun metafizik,

---

[95] İbni Rüşd, duyumlama ve hayal gücünün zaten kendi hesaplarına nesnelerini zevk ve acı verici olarak algıladıkları için onun lüzumsuz olduğunu belirtir. Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (Iğdır: 2013) ss. 13-34
[96] Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 41.
[97] Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 41.
[98] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 77.
[99] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 77.
[100] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 77.
[101] Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 77.

tıp, ahlak hakkındaki görüşleri kadar epistemoloji alanına yaptığı katkılar da çok önemlidir. Ancak bu bölümü kapatmadan önce şunu da belirtelim ki, biz burada konuyu genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız için adını anamadığımız filozoflarda olmuştur. Bunlar arasında özellikle, Anselmus, Boethius, İbni Rüşd, Gazali gibi isimleri sayabiliriz.

1.1.3 Yeniçağ 'da Epistemoloji

Şimdi özellikle epistemolojinin altın çağı diyebileceğimiz Yeni Çağ'ın bilgi felsefesi açısından gelişmelerine dair öncelikle kısa bir ön değerlendirmede bulunalım. "Batı düşüncesinin en büyük düşünsel kırılmalarından birisi kuşkusuz Descartes ile başlayıp, diğer rasyonalist filozoflarla devam eden, Aydınlanma düşüncesinin zirve noktasını temsil ettiği, idealizmle taçlanıp bizleri çağdaş düşünceye ulaştıran Yeniçağ düşüncesidir."[102] Ortaçağdan bu döneme gelene kadar tarihsel olarak hem düşünce, din, bilim gibi alanlarda, hem de siyasal ve toplumsal hayatta çeşitli ve kökten değişiklikler olmuştur. Bu dönemde devletin filozoflar üzerindeki etkisi, kilisenin etkisinden daha azdır, çağın ekonomik ve sosyal olarak hâkim paradigması "*liberal*" kültürdür, birey artık otoriteye değil, kendi aklına ve zihinsel yeteneklerine bağlıdır, dinsel otoritelerden buyruklarla yaşam sürdürme zorunluluğu sona ermiştir. Ayrıca, Kopernik, Kepler, Galileo gibi bilim insanlarının başını çektiği ve özellikle astronomi alanındaki buluşlar ve bu kuramsal çalışmalar için kullanılan bilimsel yöntemin keşfi de bu döneme ortam hazırlayan bir diğer önemli unsurdur. Yeniçağın hâkim düşüncesini oluşturan paradigmada bu değişikliklere ve sancılı süreçlere çok şey borçludur. Son olarak bu dönemde "Kıta Avrupası'nda bilgi bilimde *ussalcılık* (rasyonalizm) çizgisini geliştirirken, Ada'da duyuların tanıklığına önem veren bir *deneyimcilik* (empirizm) gelişme olanağı bulmuştur."[103]

Böyle bir entelektüel sahnede beliren, düşünceleri ve yöntemiyle dikkatleri üzerine çeken, haklı olarak modern felsefenin, modern bilimin babası sayılan ilk kişi Rene Descartes'dır. O, kesin bir doğruluğa ulaşma yolunda uyguladığı özel kuşku yöntemiyle, beden ve zihin arasında yaptığı düalist ayrımla, kendisinden sonra gelen Malebranche, Spinoza ve Leibniz gibi ünlü filozofları etkilediği Kartezyen

[102] Ahmet Erhan Şekerci (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, Cilt III, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 1.
[103] Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s. 13.

düşüncesiyle bu kısımda ele alacağımız ilk filozof olacak. Daha sonra John Locke, David Hume ve Immanuel Kant'ın bilgi felsefesi açısından önem taşıyan düşüncelerini ana hatlarıyla ele alıp bu kısmı bitireceğiz.

Descartes'in epistemolojik açıdan önem taşıyan iki eserinin ismini zikrederek başlayalım. Bunlar; *Yöntem Üzerine Konuşma* ve *Meditasyonlar*'dır. Descartes bu kitaplarında ilk olarak "*Kartezyen kuşku*" dediği yöntemi açıklamaya çalışır. Bu hususta yöntemiyle alakalı dört kural belirler. Bunlar: [104]

1. Öncelikle doğruluğunu gerçekten açık-seçik olarak bilmediğin hiçbir şeyi asla doğru olarak kabul etme.
2. Araştırdığın sorunların her birini mümkün olduğunca küçük parçalara böl, çünkü bu onların uygun çözümü için zorunludur.
3. Kolayca ve basit tarafından bilinebilen şeylerle işe başla ki, az az ve adım adım, daha karmaşık olanın bilgisine ulaşabilesin.
4. Her durumda hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmak için, geriye dönerek şeyleri gözden geçir ve sayımlar yap.

Descartes'ın bu kuralları koymasındaki amaç, şu an mevcut tüm bilgilerini yani, ussal doğruluklar dediği şeyleri, bu kuralların yöntemiyle gözden geçirmek ve bu bilgilerin doğruluklarına yönelik kuşkucu bir yöntem sergilemektir.

Bu açıdan Descartes, öncelikle duyular ile elde edilen bilgilere yönelir. Duyuların bazı durumlarda kendisini yanılttığını öne sürerek, bu bilgilerin doğruluğu konusunda kuşkuya düşer ve hiçbir şekilde onlara güvenmez. Ardından kendi yaşamının da bir tür rüya olabileceği yargısıyla, şu anda yaşadığı gerçekliğin de aslında bir tür rüya olabileceği sonucuna varır. Daha sonra Tanrı'nın bizi yanıltmayı seven kötü bir cin olabileceğini ve bize gösterdiği şeyleri aslında tam tersi olarak göstermiş olabileceğini öne sürerek, en kesin olan matematiksel bilgilerimizden de şüphe eder. Böylelikle Descartes, tüm bilgi türlerini kuşku yöntemiyle, yoğun bir eleştiri süzgecinden geçirerek bir gerçeğin farkına varır. "O da yoğun bir biçimde her şeyden kuşkulanmakta olduğudur. Şu halde kuşkulanmakta olduğundan

---

[104] Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Afşar Timuçin (çev.), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 8.

kuşkulanamaz; demek ki kuşkulanmakta olduğu kuşku dışıdır ve kesin bir gerçektir. Bu durumda kesin gerçek budur."[105]

Ancak burada bir problem vardır. Kuşkulanmak için var olmak gerekir. Bu noktada Descartes kuşkulanmanın, düşünmenin bir türü olduğunu öne sürer ve genel bir terim olarak düşünmeyi tercih ederek şu ünlü önermesini öne sürer: "Düşünüyorum o halde varım (*Cogito, ergo sum.*)"[106] Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Descartes'a göre, "ben, duyularımın tanıklığından, bir dış dünyanın var oluşundan ve hatta kendi bedenimin varoluşundan şüphe edebilirim. Fakat var olduğumdan şüphe ettiğim zaman, kaçınılmaz olarak önceden kendi var oluşumu varsayarım. Şüphe ettiğim sırada, düşünüyorumdur ve düşünüyorsam da var olmam gerekir."[107] Böylelikle bu akıl yürütme zinciri beni, Kartezyen felsefenin ünlü "*cogito, ergo sum"* dediği şeye, yani*, "düşünüyorum, o halde varım*" sonucuna götürür.

Öte yandan Descartes, bütün bu kuşkucu yöntem üzerinden deneyimin gerçek bilgiyi sağlamadığı sonucuna da ulaşmaktadır. Çünkü ona göre bilinç içerikleri dışında hiçbir şey mevcut değildir. Zihinde doğuştan bir takım a priori gerçeklikler vardır. Descartes bunlara doğuştan ideler (*Ideae Innatae*) adını verir. Doğuştan ideler, açık-seçik oldukları için mutlak ve kesin doğrulardır. Ona göre bu ideleri zihnimize Tanrı yerleştirmiştir. Descartes'ın doğuştan ideler dediği şeyler; Ben (*Cogito*) bilgisi, Tanrı bilgisi, temel mantık ilkeleri, temel matematik ve temel metafizik ilkelerdir.

Descartes'ın bilgi kuramında önemli olan başka bir şey ise "açık-seçik" kavramıdır. Descartes açısından "açık seçik bilmek demek, doğru ve sağlam olarak yalın olanı bilmek demektir. Yalın olana ise intuitif (*sezgi)* yolla ulaşılır. Bu intuitif olan ilk bilgi ise doğrudan doğruya bilinir."[108] Descartes, "sezgiyi ve dedüksiyonu bilgiye ulaşmanın en güvenli yolu olarak gösterir. Sezgi sadece aklın ışığında doğar ve şüphe içermeyen bilgiyi verir. Dedüksiyon kesinliği bilinen gerçeklerden gerekli sonuçları çıkarmayı ifade eder."[109] Onun açısından bu iki yol bilgiye ulaşmada en sağlam ve en güvenilir yoldur. "Sağlam, aracısız, yalın, kesin, güvenilir bilgi

---

[105] Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s. 29.
[106] Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s. 29.
[107] David West*, Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, Ahmet Cevizci (çev.), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 27.
[108] Şekerci, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi*, s. 33.
[109] Ufuk Özen Baykent, "On The Source of Knowledge", *Journal of Current Researches on Social Sciences*, 2017, Vol. 7, No: 1, *www.stracademy.com/jocress* (21.11.2018), s. 175.

doğruluğu açık-seçik bilinen bilgi ancak sezgi ile bilinebilir."[110] Nitekim Descartes, yöntemini oluşturan kuralları sıralarken sezgiyi ilk sıraya yerleştirir.

Descartes açısından matematiksel bilgi açık-seçik ve mutlaktır. Matematiksel ifadeler nesneldir ve rasyonel olarak gerçeğin kavranışıdır. Descartes'a göre, "matematiksel yöntemin özelliklerinin araştırılması ve ona bu yetkinliği veren nedenlerin ortaya çıkarılması ve yöntemin diğer tüm bilim alanlarına uygulanması gerekmektedir."[111] Descartes burada matematiğin kesinliğinden açıkça etkilenmiş gibi gözükmektedir.

Son olarak onun felsefesinin düalist yönü hakkında da bir şeyler söyleyelim. Descartes bu hususu daha çok töz üzerinden ele almaktadır. Descartes'a göre evrendeki töz sayısı ikidir. "Düşünen töz-zihin ruh *(res cogitans*) ve uzamlı töz-madde (*res extensa*) Düşünen töz uzamlı değildir, uzamlı töz de düşünemez. Descartes'ın bu görüşlerine göre evrendeki bu iki töz birbiriyle uzlaşmaz durumdadır."[112]

Sonuç itibariyle bu düşünceler ışığında bir değerlendirmede bulunduğumuzda, Descartes'ın bu görüşleri felsefe tarihinde düalist dediğimiz görüşlerin en önemli örneklerinden birisini oluşturmaktadır. Ancak biz onun bu konu hakkındaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde ele alamayacağımız için sadece bu kısa ve temel açıklanmayla yetinelim ve Yeniçağın bilgi felsefesi açısından önem taşıyan diğer bir filozofu olan John Locke'un görüşlerini kısaca açıklamaya çalışalım.

Kıta Ussalcılığı'nın karşı konumunda yer alan, İngiliz Deneyciliği'nin en önemli isimlerinden John Locke'un bilgi felsefesi açısından değer taşıyan en önemli çalışması *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (An Essay Concerning Human Understanding) isimli çalışmasıdır. Locke, deneyci bir filozoftur. Bilginin kaynağına yönelik olarak insan zihnini "üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sahip olmayan beyaz bir kâğıda" (Tabula Rasa) benzetir. Locke, "zihni, deney öncesinde veya içinde hiçbir şey bulunmayan beyaz bir kâğıda veya 'boş bir levhaya' benzeterek, bilginin bütün kaynağını deneyde, gözlemde, duyuların kullanımı sonucu zihne gelen verilerde bulmaktadır."[113] Locke'a göre her türlü bilginin kaynağında aracı unsur deneydir. "Bununla birlikte Locke, ılımlı bir deneycidir; zihni duyumlara indirgemez. Zihnin bir

---

[110] Baykent, *On The Soure of Knowledge*, s. 176.
[111] Baykent, *On The Source of Knowledge*, s. 177.
[112] Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, s. 33.
[113] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2009, s. 40.

kez kendilerini aldıktan sonra deneyden gelen şeyler, deney malzemesi üzerinde çalışmasını, onları işlemesini reddetmez."[114]

Locke, bilgi de inanç unsurunu, "yeterli delile sahip olmadan bir şey hakkında inanca sahip olmayı veya elimizdeki kanıtların gücüyle orantılı bir derece bir şeye inanmanın insanın sahip olduğu yetileri yanlış kullanması ve hataya düşmesi olarak değerlendirmiştir."[115] Locke açısından delil, "insanın bildiği şeylerden oluşmalıdır ve fikir (*opinion*) bilgiye ve kesinliğe hatta mümkünse içgörüye (*insight*) dayanmalıdır."[116] Bu cümleden de anlaşılacağı üzere onun delil dediği şey bilginin ta kendisidir. Locke'a göre inanç için akıl tek kaynak olamaz. "İnançlarımızı sağlam temele dayandırmak için üzerimize düşen sorumluluğu yerine getirme bağlamında, inançlarımızı delilsel temele dayandırma hususunda bilgi olarak da kabul edilen doğrudan (*immediate*) inançlar karşımıza çıkmaktadır."[117] Fakat birçok doğrudan inanç aklın algılamasıyla harekete geçmez. Yani Locke açısından baktığımızda biz, "epistemik sorumluluğumuzu tam olarak yerine getirmek için aklımızın dışındaki diğer yetilerimize de kulak vermek zorundayız."[118]

Locke, Descartes'ın "doğuştan ideler" dediği şeyleri de sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Locke'a göre bu idelerin doğuştan var olduğu ispatlanamaz. Çünkü onun açısından eğer bu tarz ilkeler insan zihninde doğuştan yerleşik bulunuyorsa, bazı ilkel toplulukların ve çocukların bunlardan haberdar olmadıkları bilindik ve açıklanamaz bir olgudur. Ayrıca Locke bu konu hakkında şunları da belirtir: "Tüm insanların belli ilkeler üzerinde uzlaştıkları yani onları kuşkusuz onayladıkları doğru olsaydı bile, bu durum yine de bu ilkelerin doğuştan olduklarını tanıtlamayacaktır. Yeter ki bu evrensel uzlaşıya ilişkin daha başka bir tanıt gösterilmiş bulunsun. Ama böyle bir tanıt ortada görünmüyor."[119]

Locke'un bilgi kuramı içerisinde önem arz eden kavramlardan biri de "ide" dediği şeydir. Kısaca Locke'un "ide" dediği şey, "tüm bilgilerimiz ana malzemesini oluşturmaktadır. Ona göre ide –geniş anlamda- zihnimizin tüm dolaysız nesnelerini

---

114 Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 41.
115 Tahsin Ölmez, "John Locke'da Dini İnancın Rasyonalitesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol.3, 2013, s. 182.
116 Ölmez, *John Locke'da Dini İnancın Rasyonalitesi*, s. 183.
117 Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 90.
118 Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, s. 91.
119 Frederic Copleston, *İngiliz Görücülüğü*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, İstanbul 1991, s.109.

kapsar. Düşüncenin tüm nesneleri ide ile ifade edildiğinden, kavram veya türsel bir genelliği de içerebilmektedir."[120] Locke, idelere örnek olarak şunları verir: "aklık, devrim, düşünme, sevme, gibi genel kavramların her biri birer idedir."[121] Bilgi kaynağı açısından deneyci olan Locke'a göre bu idelerimizin kaynağı deneydir. İdelerimiz ayrıca basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayrılır. "Duyum ve/veya düşünümle edinilen basit idelerin ediniminde zihin pasiftir. Onlar kurgulanıp var edilemezler. Orada mevcut olanlar da yok edilemezler."[122] Karmaşık ideler ise zihnin ayırt etme, karşılaştırma, soyutlama ve birleştirme yetileriyle kendisini oluşturan idelerdir. Burada ise zihin pasif değil, aktiftir. Zihin bunları basit idelerden yola çıkarak yapar.

Locke'un deneyciliğini anlayabilmek için önem taşıyan diğer bir husus onun birincil ve ikincil nitelikler dediği ayrımdır. Birincil nitelikler, cisim ne durumda olursa olsun, ondan ayrılmayan niteliklerdir. Örnek vermemiz gerekirse bunlar; katılık, uzam, şekil, devinim, dinginlik gibi cismin kökeninde bulunan niteliklerdir. İkincil nitelikler ise, "cisimlerin kendisinde bulunmayıp, birincil nitelikler yoluyla bizde renk, ses, tat, v.b duyumlar üreten güçlerdir."[123] Locke'a göre, ikinci nitelikleri birincilerden ediniriz, ancak birincil niteliklerin hangilerinin birbiriyle zorunlu birlik ya da ayrışma içinde olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Yani Locke'un ifadesiyle, "parçacıkların hangilerinin, hangi boyut, biçim ve hareketlerinin bizde renk, ses, tat vb. duyumlar oluştuklarını bilemeyiz."[124]

Özetlemek gerekirse, Locke'a göre, insan zihninin doğuştan ilkeleri yoktur, duyu algılarından sonra ideler oluşmaya başlar. İnsan zihni boş beyaz bir kâğıt gibidir (tabula rasa), deney ve gözlemleri alma yeteneğine sahiptir. Bilgimizin tümünün temelinde deneyimler vardır ve bilgi oradan türetilmiştir.

Bilgi konusunda deneyci olan bir diğer filozof ise David Hume'dur. O, özellikle 17. yüzyılda Locke tarafından başlatılan İngiliz deneyciliğinin en büyük temsilcilerinden biridir. Onun bilgi konusunda geliştirdiği keskin eleştiriler, felsefe tarihinde özellikle epistemoloji alanında büyük bir önem taşır. Ayrıca Hume'un bilgi

---

[120] İbrahim Bor, "John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24, Sakarya 2011, s. 36.
[121] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, s. 62.
[122] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 95.
[123] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 105.
[124] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 313.

felsefesi hem kuşkucu hem de deneyci bir takım öğelere de sahiptir. Hume'un bilgi konusunda görüşlerine özellikle onun iki önemli yapıtında rastlamaktayız. Bunlar; İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (*A Treatise of Human Nature*) ve İnsan Anlığı Üzerine Bir Soruşturma (*An Enquiry concerning Human Understanding*) isimli eserlerdir.

Hume öncelikle zihnimizde bulunan her şeyin deneyimlerimizden meydana geldiği hususunda Locke ile fikir birliği içindedir. Ancak özellikle algı, Hume için en temel kavramdır. Hume bu konuda algıyı veya bilinç içeriklerini izlenimler (*impressions*) ve ideler (*ideas*) olmak üzere ikiye ayırır. Locke için "ide" kelimesi insan anlığının dolaysız olarak algıladığı nesneleri ifade ederken, Hume açısından böyle bir kullanım söz konusu değildir. Çünkü Hume'a göre ideler sadece düşünümleri sınırlandırmak için vardır. Hume, hislerimizi ve duyumlarımızı imlemek içinse izlenimler dediği yeni bir kavramı ortaya koyar. Bu açıdan bir değerlendirmede bulunduğumuzda Locke'un ide dediği şeyler, Hume'un bilgi felsefesinde algılara karşılık gelmektedir. Ayrıca, "genel olarak izlenimler idelerden daha güçlü ve canlıdır ama bu kural, kişinin zihninde bir engel olması veya deli olması durumlarında bozulabilir."[125]

Hume'a göre zihnimiz, deneyimden yola çıkarak bize vermiş olduğu bileşenler sayesinde yeni idealar üretme gücüne de sahiptir. "İdealar oluşturma kapasitemiz tamamen sınırsız gibi görünmesine rağmen zihnimizin tüm bu yaratıcı gücü, deneyimlerimizin ve hislerimizin verdiği malzemeleri birleştirme, yer değiştirme, çoğaltma ve azaltma yetisinden başka bir şey değildir."[126] Ancak Hume açısından bu noktada bizlerin, hislerimizin ve duyumlarımızın ötesine giderek yeni idealar oluşturma şansımız yoktur. Yani Hume' göre; "tüm idealarımız veya zayıf algılarımız, izlenimlerimizin daha canlı kopyalarıdır."[127]

Biraz öncede de ifade ettiğimiz gibi Locke için sadece ideler söz konusuyken ve bunlar ikili bir ayrıma tabiyken, Hume açısından ise ideler ve izlenimler basit veya birleşik olmaktadırlar. Basit ideler veya izlenimler bölünemezken (kırmızı renk), birleşik izlenimler ise bölünebilmektedir. Hume ile Locke arasındaki bir diğer fark,

[125] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York 2007, s. 11.
[126] Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, s. 5.
[127] Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, s. 5.

onun izlenimler dediği şeyleri dış duyum izlenimleri (*sensation*) ve iç duyum izlenimleri (*reflexion*) olarak ayırmasında yatmaktadır. Dış duyum izlenimleri zihinde doğuştan varken, iç duyum izlenimleri ise idelerimizin ana kaynaklarıdır.

Hume ayrıca, insan doğası üzerine kanıtlanabilir varsayımlara dayalı bilgi kurmaya da çalışmış ve zihnin kavrayış yeteneklerini de incelemiştir. Bu açıdan Hume, akıl yürütmelerini, "tanıtlayıcı veya fikir bağlantıları (*relation of ideas*) hakkındaki akıl yürütmeler ve olgu sorunları ve varlık (*matters of fact and existance*) hakkında akıl yürütmeler"[128] olarak ikili bir ayrımdan bahseder. Hume'un tanıtlayıcı veya fikir bağlantıları dediği şeyler aritmetik, cebir ve geometri gibi bilim dallarını içine alır. Çünkü bu bilimler a prioridir, kanıtlama veya sezgi yoluyla elde dilip, deneyden gelmezler. Öte yandan Hume'a göre olgulara ilişkin bilgilerimiz ise olumsaldır. Yani, a posterioridir ve deney ya da gözlem yoluyla elde edilirler. Ayrıca her ne kadar olgulara dayalı bilgilerimiz deney ve gözleme dayalı olsa da Hume açısından bu bilgiler zihinsel alışkanlıklarımızın ürünüdür.

Hume'a göre farklı olaylar arasında zorunlu bir bağlantıda söz konusu değildir. Burada Hume, nedensellik ilkesine yaptığı eleştirilere kapı aralamaktadır. Çünkü iki farklı olay arasında benzer nitelikler yoksa söz konusu nesneler arasındaki ilişkilerin kaynağı nedensellik ilkesidir. "Bu ilişkilere bakıldığında olayların zaman ve uzayda bitişik (*conguity*), ardışık (*succession*) oldukları ve bunlar arasında zorunlu bir bağlantı (*necessary connection*) olduğu görülür."[129] Hume bu konu hakkında şunları söyler; "Hayalimizdeki herhangi bir nesne kolaylıkla herhangi bir diğer fikirle birleşir, herhangi bir nesnedeki değişimin düzenli olarak diğerlerini değiştireceğini düşünmemiz, iki nesne arasında zaman ve mekân bakımından bitişiklik düşüncesini sağlar. Bu bağlantı ise bir olayın diğer başka bir olayla bağlantılı olduğu düşüncesini kazandırır."[130] Yani Hume'a göre, neden-sonuç ilişkisinin kaynağı akıl değil, hayal gücüdür.

Ayrıca burada şunu belirtmekte de yarar görüyorum, Hume'dan yüzyıllar önce İslam dünyası içerisinde Gazali, neden-sonuç ilişkisine yönelik çok önemli şeyler

[128] Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, s. 31.
[129] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby, P. H. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford 1978. s. 103.
[130] Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 100.

söylemiş ve nedensellik ilkesinin zorunluluğuna dair çok önemli tespitlerde bulunmuştur.[131]

Özetlemek gerekirse Hume, insan bilgisinin doğasını çözümlemeye çalışmış, a priori ve empirik bilginin doğası arasındaki farkı kendi bilgi kuramında ortaya koymuştur. Hume, aklın sınırlarını arayarak deneyim ve gözlemi öne çıkarmış, "rasyonalizme karşı çıkarken kendisi başka bir rasyonalizm geliştirmeye çalışmıştır."[132] Locke'un İngiliz Aydınlanması ile geliştirdiği bilgi felsefesinde çığır açan deneyci düşünce Hume ile birlikte zirve noktasına ulaşmış, onun akla yönelik yapmış olduğu eleştirel tutum felsefe tarihinde birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

Bu kısımda ele alacağımız son düşünür Immanuel Kant olacak. Şimdi onun eleştirel felsefesi dâhilinde bilgiye dair söyledikleri hakkında tespitlerde bulunmaya çalışalım. Modern dönemin en önemli düşünürlerinden biri olan Kant, ortaya koymuş olduğu bilgi kuramıyla epistemoloji alanına önderlik eden filozoflardan biridir.

Onun belki de en önemli başarısı, "kendisinin eleştirel dediği felsefeyi buluşu ve bilginin değişik türleri olduğunu bir veri olarak kabul edip, böyle bilginin nasıl olabildiğini sorması ve son olarak bu sorunun yanıtından dünyanın doğası üzerine birçok metafizik sonuç çıkarmasıdır."[133] Bu açından bakıldığında Kant'ın bilgi kuramında iki önemli husus vardır; "birincisi salt "çözümsel olmayan a priori bilgilerimiz olduğunu kavraması; ikincisi de bilgi kuramının felsefe bakımından önemini belirtmesidir." [134]

Kant'a göre doğru bilgi, iki unsurdan hareketle oluşturulabilir. Bunlar, deneyden gelen malzeme ve insan zihninin bu malzeme üzerine eklediği şeydir. Ancak "insan

---

131 İslam düşünürü Gazali 11. Yüzyılda neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını savunmuştur. Şöyle ki: Ona göre, deney ve gözlem, ateşin daima yaktığına delalet eder, fakar yanmanın ateş yüzünden olduğuna delalet etmez. Gazali'nin neden-sonuç bağıntısını kurmakta deneyin de değerine dair vermiş olduğu bu hüküm, son derece önemli bir noktayı işaret etmektedir. O, bu suretle, bilimin temel kavramlarıyla ilgili bulunan ve bilgi teorisi ve mantık yönünden çok önemli sonuçlara temas etmiştir. Gazali ve Hume'un nedensellik ilkesine yönelik yaptığı eleştirileri ve ikili bir karşılaştırma için ayrıca bknz: Hasan Aydın, *Gazzali ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Samsun: OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003), Ahmet Erhan Şekerci, *Gazali'de Nedensellik*, (İstanbul: İslami Araştırmalar Dergisi, 2015), Ahmet Erhan Şekerci, *Gazali ve Hume'da Nedensellik ve Mucize*, (İstanbul: Atak Matbaacılık, 2011).

132 Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara 2002, s. 56.

133 Bertand Russell, *Felsefe Sorunları*, Vehbi Hacıkadiroğlu (çev.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 68.

134 Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 68.

tek başına deneyden gelen malzemeyi oluşturmaz; onu, kendi zihninin tezgâhında kalıplara çıkarır ve adeta hammaddesi olmayan bir fabrikada işler."[135] Öncelikli olarak akıl üzerinde durulması ve onun bir kritiğinin yapılması gerektiği kanaatinde olan Kant, bu yöntemle metafizik bilginin imkânını sorgulamakta, insanın kendi bilgisinin oluşma süreci ve yapısını araştırmaktadır. Ona göre, insan zihni doğaya yönelmeden önce kendi soyutlanmış aklı hakkında araştırmaya yönelmelidir.

Kant, bu alanda neyi bileceğimizi konu alan "Salt Aklın Eleştirisi" ile ilk eserini ortaya koymuştur. Bunun yanında ne yapabileceğimizi "Pratik Aklın Kritiği"nde, ne ümit edebileceğimizi, estetik alanda, güzele ve yüceye ilişin nasıl yargıda bulunabileceğimizi "Yargı Gücünün Kritiği'nde incelemiştir.

Rasyonel bir düşünür olan Kant, özellikle Hume'un deneyciliğinden oldukça etkilenmiştir. Nitekim Kant, Hume'u, "beni dogmatik uykumdan uyandıran kişi"[136] olarak tarif etmektedir. Öncelikle Kant'ın Hume'a katıldığı en önemli nokta, "insan aklının deneyime başvurmaksızın bazı evrensel veya metafizik doğruları keşfedebileceği"[137] tezinin kabul edilemez bir düşünce olduğudur.

Kant'ın bilgi felsefesine baktığımızda onun bilgi eleştirisi bütüncül olarak transzendental bir özellik de taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kant, "transzendental mantığın da genel ve saf olması, a priori ilkelere dayalı olması gerektiğini, fakat bunun, bilginin tüm içeriğinden soyutlandığı, bilginin nesnesiyle tüm ilişkisinin koparıldığı bir mantık değil, yalnızca bilginin "deneysel içeriğinden" sıyrıldığı bir mantık olması gerektiğini söyler."[138] Felsefi anlamdaki dört çeşit bilgi kaynağından "sentezci yaklaşımı" savunan Kant, bilginin kaynağının hem akıl hem de deneyim olduğunu söyleyerek bu iki görüşü birleştirmiştir. Ona göre bilgi, deneyimle başlar, akılla işlenerek bilgiye dönüşüp kuvvetlendirilir. Bu işlem akılda doğuştan var olan kategoriler aracılığıyla olur. Akıl doğuştan gelen a priori kategorilere sahiptir. Deney yoluyla gelen a posteriori bilgiler ise akıldaki kategorilerde düzenlenir.

Kant ayrıca, "neyi bilebiliriz?" sorusunu sorduğu ünlü eseri "Saf Aklın Eleştirisi"nde Tanrı, ruh ve özgürlük gibi şeylerin bize deney tarafından verilmediğinden dolayı bu konuda bilgi sahibi olmadığımızı da belirtir. Bu kavramlar

---

[135] Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 32.
[136] B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 375.
[137] Immanuel Kant, *Prologomena*, Ionna Kuçuradi (çev.), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s. 14.
[138] Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat,* s. 60.

bilim için bir şey ifade etmez ama ahlak söz konusu olduğunda geçerlidir. O halde, "geleneksel metafizik, bilimsel olarak mümkün değildir. Bu sebeple biz bu tür varlıkları hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz."[139]

Kant insan aklını, işlem alanlarına göre de ikiye ayırır. Akıl aslında birdir, fakat teorik ve pratik olmak üzere birbirinden ayrı kanunları vardır. Ona göre insan aklı, sadece teorik bir akıl değildir. "Aklın saf bir pratik yanı da vardır. Saf akıl, kendisinde insanın ne yapması gerektiği hakkında bilgiyi taşır. İnsanın adeta kılavuzu niteliğindedir. Neticede akıl sahibi olan insanda, birbirinden ayrı olan kanunlar bir ahenk içinde birleşmelidir."[140]

Kant bilgi kuramında, "öngörüyle kavradığımız her şey duyularımız tarafından işlenmekte, yani duyularımızın oluşturduğu saf görü biçimleri mekan ve zaman her türlü deneyimimizi"[141] şekillendirir demektedir. Kant açısından zaman ve mekan, deneyimden elde edilen kavramlar değildirler. "Fakat biz nesneleri bu zaman ve mekan içerisinde algılayabiliriz. Bu iki algı forumu a prioridir ve her tür deneyin zorunlu koşulları olan kalıplarıdır."[142]

Kant'ın bilgi teorisinde önemli bir yer tutan yargı sınıflandırmaları ile ilgili bir şeyler söyleyelim. Yargı türleri Kant'ın görüşlerinin temelini oluşturmaktadır. Kant'a göre bizim bir takım yargı türlerimiz bulunmakla birlikte, bunlar arasındaki ayrımı iyi bir şekilde kavramak çok önemlidir. Kant öncelikle analitik ve sentetik yargılar arasında bir ayrım olduğunu söyler. Analitik yargılarda yüklem özne tarafından içerilmektedir. "Öyleyse içlerinde yüklemin özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır."[143] Sentetik yargılar da ise özne kavramına yeni bir şey eklenerek bu kavram daha da genişletilmiş olur. O halde Kant açısından sentetik yargılar bizim dünyaya ilişkin bilgimizi genişletirler; analitik yargılar ise ya içeriksel olarak boşturlar ya da kavramlar arası ilişkileri ortaya koyarlar. Yani, deneyimsel olarak yeni bilgi değeri taşımazlar.

Kant'ın bilgi felsefesi içinde yaptığı bir başka ayrım da a priori ve a posteriori ayrımıdır. A priori bilgi evrensel doğrulardır. Deneyim yoluyla kazanılmazlar. Ancak

---

[139] Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 66.
[140] Kant, *Prologomena*, s. 38.
[141] Kant, *Prologomena*, s. 38.
[142] Kant, *Prologomena*, s. 60.
[143] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aziz Yardımlı (çev.), İdea Yayınevi, Ankara 2003, s. 41.

a posteriori bilgi için deney ve gözlem gereklidir. Örnek vermemiz gerekirse “Bu bir erik ağacıdır” yargısının doğruluğunu saptayabilmem için deney ve gözlem yapmam gerekirken, 2+3=5 şeklinde bir önerme için bunu yapmam gerekmez. Kant’ın yaptığı yargı kategorilerinde “*sentetik a priori*” dediği ve bir hayli tartışılan bir önerme türü daha vardır. Kant açısından bakıldığında matematiğin ve geometrinin önermeleri sentetik a prioridir. Kant bu durumu 7+5=12 önermesi üzerinden göstermeye çalışır. Kant açısından bakıldığında bu önerme şüphesiz zorunludur; a prioridir ama aynı zamanda analitik değil, sentetiktir. Ona göre, “on iki kavramı yalnızca yedi ve beş arasındaki birlik düşüncesinin çözümlenmesi yoluyla elde edilmiş değildir ve elde edilemez. Bu birlik düşüncesi kendi başına on iki kavramını birlikten sonuçlanan tikel sayı olarak imlemez. On iki kavramına sezginin yardımı olmaksızın varamayız.” [144]

Son olarak şunu ifade edebiliriz ki, deneyimsel yargıların sadece a posteriori olabileceğini söyleyen bazı modern düşünürler Kant’ın sentetik a priori yargı sınıflandırmasını kabul etmemişlerdir. Bu eleştiriyi yapanların başını çeken grup ise mantıkçı pozitivistlerdir. Biz ilgili kısımda onların bu konu hakkındaki görüşlerine de yer vermeye çalışacağız. Şimdi bu bölümün son kısmı olan çağdaş tartışmalar kısmına geçebiliriz.

1.1.4 Epistemoloji ’de Çağdaş Tartışmalar

20. yüzyıl ile birlikte epistemoloji alanındaki tartışmaların içeriğine baktığımızda bu tartışmaların daha çok gerekçelendirme kuramları üzerine olduğunu görmekteyiz. Ayrıca bu yüzyıl içindeki tartışmaların kapsamını tek boyutlu olarak ele almak da mümkün değildir. Bu tartışmaların ve gelişmelerin seyrini bir paragraf içinde özetlemeye çalışacak olursak; öncelikle İngiltere ve Amerika gibi ülkelerde başını G. E. Moore’un çektiği yararcı bir felsefe odaklı yeni realist akımı görmekteyiz. Bu dönemde ortaya çıkan diğer bir fikir akımı ise B. Russell ile özdeşleşen Mantıkçı Atomizm’dir. “Wittgenstein’in Tractatus eserinin etrafında toplanan Viyana çevresi felsefecilerinden biri olan Rudolph Carnap, bu grubun en önemli temsilcilerinden biridir.”[145] Yine bu dönemde kıta Avrupa’sında özellikle Heidegger ve Sartre gibi filozofların öncülüğünde gelişen varoluşçu felsefe de bilgi problemine yönelik gelişmelere vereceğimiz bir diğer örnektir. Ontoloji ve fenomenoloji alanlarının

[144] Kant, *Prologomena*, s. 17.
[145] Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 238

etkisini de yoğun bir şekilde içeren bu varoluşçu felsefenin "bilgi problemine yaklaşımları ontolojik varlığın kendini doğruluk ve hakikat olarak açmasıyla ilişkilidir."[146]

Bütün bu gelişmeler içerisinde Edmund L. Gettier'in 1963'te yazmış olduğu üç sayfalık "*Is Justified True Belief Knowledge*" isimli makalesi epistemoloji alanında çağdaş dönemde özellikle çok tartışılmış ve bu alanda yapılan çalışmalarında seyrini etkilemiştir. Gettier bu makalesinde Platon'un *Theatetos* diyaloğunda ortaya koymaya çalıştığı bilgi için gerekçelendirmenin zorunlu olarak *şans önleme*[147] koşulunu dışarıda tutmayacağını göstermeye çalışır.

Gettier öncelikle klasik bilgi tanımının kendisini bir sorun olarak ele almakla işe başlar ve ardından onun ismiyle özdeşleşecek olan *Gettier Problemi* olarak bilinen bir sorunu gündeme getirir, bu problem kısaca, "geleneksel bilgi tanımı içinde yer alan üç kritere ek olarak dördüncü bir kriter var mıdır?"[148] sorusunu da beraberinde getirir. Buna ek olarak *Gettier problemi*, gerekçelendirmenin zorunlu bir koşul olup olmadığı tartışmasının başlamasına da neden olmuştur.

Gettier gerekçelendirme için öne sürülen kriterlerin yeterli olup olmadıklarını, sunduğu örneklerle tartışmaya açmış ve bilgi tanımının yeterli olmadığı sonucuna varmıştır. Gettier, öncelikle kendisinin formüle ettiği şekliyle Platon, Chisholm ve Ayer'in bilgi kuramlarını tanımlamaya çalışır.

Platon'a göre;

F kişisinin *s* önermesini bilmesi ancak ve ancak aşağıdaki koşullar sağlandığı takdirde doğru olmaktadır:

a. *S, p*'yi ancak ve ancak

i. *p*, doğruysa

ii. *s*, p'nin doğru olduğuna inanıyorsa ve

---

[146] Bu grup doğru bilgiyi önermede, cümlede, yargıda, deneyde, duyuda kısaca geleneksel felsefenin epistemoloji kavramlarında aramaz. Onlar için doğruluk, Varlıkla, ilişkilidir. Varlık ise varoluştur. Bu görüşe göre, doğruluk, hakikat anlamında ele alınmalı ve Varlığın bizatihi kendisinde aranmalıdır. Varlığın varoluş tarzlarında hakikat kendini açığa çıkarır. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, ss. 239-260.

[147] Theaetetos sorunu açısından gerekçelendirme, şans önleme koşuludur. Bilgi, bilişsel başarı ile elde edilir ve şans eseri doğruluk, bize bilgiyi vermez.

[148] Roderick Chisholm, "Bilgi Nedir?", Hasan Yücel Başdemir (çev.), *Epistemoloji: Temel Metinler*, Hitit Yayınları, Ankara 2010, s. 118.

iii.*s, p*’ye olan inancını gerekçelendirmişse bilir[149]

Chisholm’un bilgi tanımına göre,

b. *S, p*’yi ancak ve ancak

i. *S, p*’yi kabul ederse

ii. *S*’nin *p* için yeterli kanıtı varsa ve

iii. *p* doğruysa bilir[150]

Ayer’e göre bilgi,

c. *S, p*’yi ancak ve ancak

i. *p* doğruysa

ii. *S, p*’nin doğru olduğundan eminse ve

iii. *S*’nin *p*’nin doğru olduğundan emin olmaya hakkı varsa bilir[151]

Gettier bu bilgi tanımlarını verdikten sonra ancak ve ancak koşulunun bu varsayımlar için geçerli olmadığını göstermeye çalışır. Gettier açısından, a b ve c öncüllerinde sunulan koşul, S’nin p önermesini bildiğini göstermemektedir. “Burada, yeterli kanıta sahip olma veya emin olma hakkı olma inancını gerekçelendirme aynı anlama gelmektedir.”[152] Bu açıdan gerekçelendirme kriterlerinin değişmesi, bilginin oluşumunu sağlamamaktadır. Sonuç olarak *Gettier Problemi*, “geleneksel üçlü bilgi tanımının onarılamaz bir şekilde hatalı olduğunu ve tesadüfen bilgiye dönüştüğünü bizlere açık bir şekilde göstermektedir.”[153]

Öte yandan Gettier’in bu üç sayfalık makalesini ilginç hale getiren birçok neden vardır. Epistemoloji alanında ülkemizde yaptığı çalışmalar ve son dönemde özellikle çağdaş epistemoloji için yazdığı kaynak eserlerle tanınan Hasan Yücel Başdemir’in de ifade ettiği gibi, her şeyden önce Gettier,[154]

> (i) İddiasını sadece üç sayfalık bir makalede çok açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmiştir. (ii) Ayrıca onun, bunu günlük hayattaki örneklere başvurarak yapmış olması, problemin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. (iii) Dahası Gettier geleneksel bilgi tanımını karmaşık bilgi tartışmalarına

---

[149] Edmund L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, Analysis, sayı 23/6, ss. 121-123.
[150] Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, ss. 121-123.
[151] Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, ss. 121-123.
[152] Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, ss. 121-123.
[153] Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, s. 112.
[154] Hasan Yücel Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, Hitit Kitap, Ankara 2011 s. 8.

> yön verecek şekilde formülleştirmiştir. (iv) Üstelik o, problemi Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi uygun bir terimle, yani şans terimi ile dile getirmiştir.

Gettier sorunu çağdaş epistemolojide içselcilik ve dışsalcılık olarak bilinen, bildiğimizi teminat altına alan ve şans unsurunu dışarıda tutmamızı sağlayacak bazı önerileri de beraberinde getirmiştir. "Dışsalcılık, Gettier problemini çözmek için, bilgi üzerindeki içselci gerekçelendirme koşulunu kaldırır ve onun yerine özne açısından dışsal olan koşullar önerir."[155] Bu kanatta yer alan Alvin Goldman dışsalcılık için *güvenircilik* kavramını öne sürer. Goldman, biliş süreçlerinin güvenirliliğini onların, hem mevcut olgusal durumlarda, hem de daha başka alternatif durumlarda çoğunlukla doğru inanç oluşturmaları bakımından aktarmaya çalışır.[156]

İçselci yaklaşım ise, geleneksel epistemolojinin bilgi tanımına sadık kalır ve gerekçelendirilmiş doğru inancın yaklaşık olarak doğru olduğunu öne sürer. Roderick Chisholm gibi içselci epistemologlar doğru inancı bilgiye dönüştürecek koşulların inancın doğruluğunu garanti etmesi gerektiği savını öne sürmektedirler. "Sadece kendi bilişsel durumundan hareketle işe başlayan bir içselci, sahip olduğu olası ve gerekçelendirilip gerekçelendirilmedikleri tam olarak belli olmayan inançlara dayanarak, kendi inancının gerekçelendirmesini sağlayacak bir grup ilke formüle edebilir."[157]

Özetle ifade etmek gerekirse, içselci yaklaşım için gerekçelendirme koşulu bilgi için zorunlu ve olmazsa olmaz koşul iken, dışsalcı yaklaşım ise, bilgi üzerindeki gerekçelendirme koşulunu reddeder. "İçselcilik, doğru inancı garanti altına alan şeyin epistemik öznenin zihnine bağımlı olduğunu ifade ederken, dışsalcılık ise zihnimizin hatalı işlemler yapabileceği fikrinden hareketle, bilgi edinme sürecinin zihinsel değil de dışsal etmenlere bağımlı olması gerektiğini öne sürmektedir."[158] Ayrıca, dışsalcılık ve içselcilik olarak ortaya çıkan bu iki yaklaşım içinde yürütülen tartışmalar neticesinde birçok yeni epistemolojik yaklaşım ve gerekçelendirme kuramları da ortaya çıkmıştır. Birkaç örnek vermemiz gerekirse; tutarlıkçılık (*coherentism*), güvenilircilik (*reliabilism*), uygun işlevselcilik (*proper functionalism*), sarsılmazlık

---

[155] Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, s. 78.
[156] Daha ayrıntılı bilgi için bknz: Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Boston 1988. Goldman bu eserinde ayrıca öne sürdüğü kuramla Gettier Problemini çözdüğünü de iddia etmektedir.
[157] Ernst Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Laurance Bonjour ve Erns Sosa (ed.), Blackwell Publishing, USA. 2003, s. 201.
[158] Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 10.

(*undefeasibility*), yanılabilirlik (*fallibilism*)[159] bunlardan sadece birkaç tanesidir. Bu epistemolojik tutumların hepsi neredeyse farklı bir çalışmaya konu olacak derinlikte oldukları için, biz bu tartışmaları tezimizin içerisinde tek tek ele alamayacağız. Ancak özellikle burada uygun işlevselcilik Plantinga'nın dini epistemolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü Plantinga'nın özellikle güvence döneminde kurmaya çalıştığı epistemik sistem içerisinde bu kavrama büyük bir önem atfetmekle birlikte bir kitabını da bu konuya ayırmıştır. Biz bu kavramı ikinci bölümde Plantinga'nın görüşleri doğrultusunda daha ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağız.

1.2. Dini Epistemoloji'nin Tanımı ve Problemleri

Dini epistemoloji, içerdiği kavram zenginliğiyle beraber epistemoloji ve din felsefesinin kesişme noktasını oluşturan bir alandır. Bilginin önemli unsurlarından biri olan inanç kavramının, dini olmayan oluşumları gibi dinsel içerikli oluşumları da söz konusudur. İşte bu dinsel içerikli inanç kavramının çözümlenmesiyle dini epistemoloji, din felsefesi tartışmaları içerisinde özellikle son yıllarda önemli bir yer tutmaktadır. Biz bu kısımda öncelikle dini epistemolojinin tanımını ve temel problemlerini göstermeye çalışacağız. Ardından dini epistemoloji içerisinde önemli bir yeri olan rasyonellik tartışmalarına dair birkaç değerlendirmede bulunacağız. Son olarak bu kısımda fideizm başlığı altında Blaise Pascal ve Soren Kierkegaard'ın görüşlerini tartışmaya çalışacağız.

1.2.1 Dini Epistemolojinin Tanımı

Dini epistemoloji genel olarak epistemoloji alanında önemli bir yer tutan gerekçelendirme kuramları içerisinde, dini inançların epistemolojik olarak tartışılabileceği ve gerekçelendirilebileceği bir alandır. "Dini epistemoloji, genel olarak, dini inancın ya da dini bilginin felsefi bir şekilde değerlendirilmesidir."[160] Dini inançların epistemik statüsü de din felsefesi açısından önemli bir husustur. "Dini

---

[159] *Tutarlıkçılık*, bir başka deyişle bağdaşımcılık, doğrusal gerekçelendirme teorilerini reddetmekle birlikte, bir inanç için epistemik gerekçelendirmeyi inanılan önermeleri diğer inanılan önermelerle tutarlı olması bağlamında anlamamız gerektiğini öne sürerler. *Güvenilircilik*, bir inancı epistemik olarak gerekçelendiren şeyin o inancın oluşturulduğu nedensel sürecin bilişsel güvenilirliğidir. *Uygun İşlevselcilik*, bir kişinin inancının üretiminde yer alan bilişsel kabiliyetlerin uygun şekilde işlev görmesidir. Sarsılmazlık, çıkarımlarımıza dayanan bilgiye dördüncü bir koşul olarak sarsılmaz koşulunu öne sürerler. Yani bilgiyi sarsılmaz gerekçelendirilmiş doğru inanç" olarak tanımlarlar. Paul K. Moser, *Oxford Epistemoloji*, ss. 216-64-231, Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Hitit Yayınevi, Ankara 2011, s. 211.

[160] Celal Büyük, "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 40, Erzurum 2013, s. 97.

inancın epistemik statüsü, yani hangi akli veya haklı çıkarımsal temelin dini inancın mahiyetine uygun düştüğü din felsefecileri arasında süregelen bir tartışmanın konusudur."[161]

Doğru diyebileceğimiz bir inançla, bilgi arasında kilit noktada olan gerekçelendirme, "ahlak ve epistemolojide ortak kavram olarak kullanılmakta ve bir eylem veya yargının haklılığının nasıl ortaya konulduğunu ifade etmektedir."[162] İnanç için gerekçelendirme dediğimiz şey, Plantinga'nın tabiriyle, "aynı zamanda o inancın akla aykırı olmadığını ifade etmek suretiyle olumlu bir değerlendirmede"[163] bulunmaktır.

Dini epistemolojinin erken dönem din felsefesi içerisinde değeri özellikle batıda daha çok rasyonellik tartışmaları ve temelselci eleştiriler çerçevesinde gelişirken, daha yakın dönemde ise fideist tartışmalar ve Plantinga gibi reformcu epistemologların çözüm önerileri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu açıdan baktığımızda dini epistemolojinin seyrinin değişken bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı'nın varlığını ve onun bilgisinin imkanını ve de onun gücünün her şeye yeten yetkin bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi inançların merkez noktasını Tanrı inancı oluşturmaktadır. Biraz önce epistemolojinin tarihsel seyri kısmında göstermeye çalıştığımız üzere, bilgiyi aklın merkezine koyan ve *logos* dediğimiz şeyin ortaya çıkışıyla beraber dini inançların ve bu inançların iddialarının sorgulanmaya başlanması, beraberinde inançsızlık denilen ve inancın tam karşı cephesinde yer alan yeni bir epistemik hareketin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Öte yandan inançsızların epistemik olarak Tanrı'nın varlığının ispat edilmesi gerektiği yönündeki iddiaları, inançlı taraf ve bu inancın teolojileri tarafından ispat yükümlülüğünün kendilerinde olduğu şekliyle algılanmış ve Tanrı'nın varlığı bir takım kanıtlarla ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan baktığımızda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinler ispatlama ve delillendirme adına yoğun olarak çalışmış ve bu konu üzerine birçok delil ortaya koymuştur.

---

[161] Mehmet S. Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar*, sayı 2, Ekim 1986, s.21.
[162] Ernst Sosa, *The Cambridge Dictionary of Philosophy: Justification*, Robert Audi (ed.), Cambridge University Press, New York 1995, s. 3.
[163] Alvin Plantinga, *Warrant: Current Debate*, Oxford University Press, New York 1993, s. 3.

Bu delillere baktığımızda, tarihsel seyir içinde ontolojik delil, kozmolojik delil, teleolojik delil, güzellik delili, ahlak delili, gibi birçok delilin ortaya çıktığını görmekteyiz.[164] Biz burada bütün bu delilleri tek tek ele almak yerine en çok bilinen iki delilin ne olduğunu kısaca açıklamaya çalışalım. Ontolojik delil, daha çok adı St. Anselmus ile birlikte anılan ve kısaca "kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen"[165] şeklinde formüle edilen delildir.

Bu kanıt en çok bilinen delillendirme kuramlarından biridir. Ayrıca bu kanıtın St. Anselmus'dan önce İslam düşüncesi içerisinde Farabi ve İbni Sina gibi filozoflar tarafından ele alındığı da bilinen bir olgudur.[166] Öte yandan daha yakın dönemde bu kanıt, Plantinga ve K. Gödel gibi düşünürler tarafından a posteriori olarak da ele alınmıştır. Açıkçası bu kanıtın formüle edilen bu yeni şekline de İslam düşüncesi yabancı değildir. Nitekim Metin Yasa'nın da ifade ettiği gibi, "özellikle, bu noktada ontolojik kanıtı a posteriori olarak anlama yönünde İslam düşüncesinde öne çıkan çabaları anımsatmak gerekir. Bu noktada anılacak iki önemli düşünürden biri İbni Arabi, diğeri ise İbn Teymiyye'dir."[167] Yaygın bilinen delillerden bir diğeri de kozmolojik delildir. Evren'den Tanrı'nın varlığına doğru giden ve determinist bir şekilde ele alınan bu delilin köklerini Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Bu delil İslam düşüncesi içerisinde "hudus delili" olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca şunu da ifade edelim ki, "kozmolojik delil, tek bir şekilde formüle edilen bir delil değildir,"[168] bu delilin farklı versiyonları da mevcuttur.

Ancak biraz önce ifade ettiğimiz gibi Tanrı inancının bilgisi ve rasyonelliği hususunu daha yakın dönemde gerekçelendirme teorileri içinde görmekteyiz. Çağdaş din felsefesinin önemli düşünürlerinden Richard Swinburne'de inançların rasyonelliğinin deneysel yöntemlerle değil de, gerekçelendirme teorileriyle orantılı olduğunu söylemektedir. Nitekim Swinburne'e göre, "bir inancın rasyonelliğini lehinde ve aleyhinde deneysel bir veriye göre değerlendirmek yanlıştır; hangi türden

---

[164] Bu delillerin ne olduğu hususunda daha yakın dönemde ülkemizde yapılmış kapsamlı bir çalışma için bknz.: Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2015.
[165] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012, s. 28.
[166] Ontolojik kanıtın İslam düşüncesi içerinde ele alınışı ve değeri için ayrıca bknz.: Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul 2015, ss. 19-33.
[167] Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 35. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bknz.: Metin Yasa, "Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.22, Samsun 2006, ss. 75-89.
[168] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39.

olursa olsun bir inancın rasyonel oluşu, sahip olduğu epistemik gerekçelendirmelerle orantılıdır."[169] Şimdi, rasyonellik tartışmaları içinde hem bu gerekçelendirme kuramlarına dair bir şeyler söyleyelim hem de bu rasyonellik tartışmalarının içeriğini göstermeye çalışalım.

1.2.2 Rasyonellik Tartışmaları

Din felsefesi içerisinde özellikle felsefenin epistemolojik yönüyle bağlantılı ve daha özel olarak dini epistemoloji alanında ortaya çıkan tartışmalardan biri de inancın rasyonelliği sorunudur. Rasyonellik kısaca inançlarımızın akli olarak desteklenmesidir. Ya da Robert Auidi'nin ifade ettiği gibi "bir inancın rasyonelliği, o inancı destekleyecek yeterli ölçüde gerekçeye sahip olmamıza bağlıdır."[170] Ayrıca bir önermenin veya inancın rasyonel olmasıyla kastedilen şey, belirli bir bağlam içerisinde o inancın anlamlı olduğudur. Bu cümlelerden de anladığımız kadarıyla özellikle tartışmaların yönü dini inançların rasyonelliğinden çok rasyonellik dediğimiz şeyin ölçütlerinin ne olduğu tartışmalarını doğurmaktadır. Dini epistemoloji açısından baktığımızda ise, dini inançların rasyonel anlamda bir değerinin olup olmadığı veya onların savunulmasında aklın rolünün ne olduğu hususunda üç farklı görüşten söz edebiliriz. Bunlar, katı akılcılık, eleştirel akılcılık ve fideizmdir.[171]

Öncelikle, inancın rasyonelliği bağlamında özellikle adı W. K. Clifford ile birlikte anılan inanç ahlakı dediğimiz disipline dair bir şeyler söyleyelim. Çünkü bu alan içinde sorulan sorular da bir açıdan inancın rasyonelliği bağlamında ele alınan tartışmalar içerisindedir. Yetersiz delile sahip olsa da bir şeye inanmak her zaman ahlaki olarak yanlış mıdır? Yeterli delile sahip olsa da bir şeye inanmak her zaman ahlaki açıdan doğru mudur? Clifford bu sorulardan yola çıkarak "sahip olduğumuz

---

[169] Richard Swinburne, *Faith and Reason,* Clarendon Press, Oxford 1983, s. 45.
[170] Robert Auidi, *Epistemology: A Contemporary ıntroduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London 1998, s. 2.
[171] Bu noktada özellikle fideizmi (imancılık) tek bir kategoride ele almayan Cafer Sadık Yaran'ın düşünceleri de bizim kanaatimizce değerlidir. Yaran, "akılcılığın daha sade bir deneyimle 'aşırı' ve 'ılımlı' versiyonları varsa, imancılığın neden olmasın?" sorusunu haklı bir şekilde sormaktadır. Yaran, Gazali sonrası görüşler doğrultusunda ve İslam düşüncesi içerisinde böyle bir anlayışı gerekli görmektedir. "İslam düşüncesinde bunun 'imancılık' şeklindeki felsefi, epistemolojik anlamda değilse de, imanın derecelenmesine dair kelami anlamda bir fikri ve terminolojik temeli vardır. Bilindiği gibi, özellikle Gazali sonrası İslam düşüncesinde iman, 'taklidi iman' ve 'tahkiki iman' diye derecelere ayrılmaktadır. Bu durumda dini epistemolojide akıl-iman ilişkisi ile ilgili görüşleri dört kategoride incelemek daha doğru ve doyurucu gözükmektedir: 1) Katı akılcılık, 2) katı imancılık, 3) eleştirel akılcılık, 4) tahkiki (eleştirel, ılımlı) imancılık. Cafer Sadık Yaran, Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (Samsun: 1997, sayı: 9) s. 218.

bütün inançlar için yeterli delile sahip olmamızın zorunlu olduğunu, yetersiz delil nedeniyle bir şeye inanmanın her zaman, her yerde ve herkes için yanlış olduğunu"[172] söylemektedir.

İnsan bilen bir varlık olduğu kadar inanan bir varlıktır. İnançlarımızın rasyonellik ölçütlerini taşıyıp taşımadığı insanlık tarihi kadar eski bir problemdir. Ancak özellikle dini inançların rasyonelliği bağlamında Aydınlanma düşüncesi ile birlikte J. Locke gibi düşünürlerin Tanrı inancını rasyonel bir zemine oturtma çabalarını görmekteyiz.

J. Locke ayrıca, bir önceki cümlede bahsettiğimiz inanç etiği bağlamında, dini inancın rasyonalitesini de ele almıştır. Locke, "yeterli delile sahip olmadan bir şey hakkında inanca sahip olmayı veya elimizdeki kanıtların gücüyle orantılı olmayacak bir derecede bir şeye inanmanın insanın sahip olduğu yetileri yanlış kullanması ve hataya düşmesi olarak değerlendirmektedir."[173] Bu cümleden de anlaşılacağı üzere, böyle bir tutum içinde olmak, Tanrı'ya ve onun ilahi emirlerine uymamak anlamını da taşımaktadır. Locke bu konu hakkında fikirlerini irade bağlamında değerlendirmektedir. İnanma faaliyetinin insan iradesi dışında geliştiğini ifade eden Locke, "bir şeyin doğru olduğuna inanmak bizim irademiz sayesinde değildir"[174] demektedir. Locke açısından bir kimsenin bir önermeye dair lehte ve aleyhte sahip olduğu delillerin yeterliliği ona dair inancın oluşmasını sağlar. Ancak kişinin elinde yeterli delil yoksa "elde bulunan delil kanıt oluşturma yönünün anlaşılması açısından değerlendirilir.[175] Locke buna "Değerlendirme Prensibi" (*Principle of Appraisal*) demektedir.

Locke ayrıca, inanç için aklın tek başına yeterli olmadığını belirtmektedir. Çünkü inançlarımızı delilsel temele oturtma konusunda bilgi olarak kabul ettiğimiz doğrudan inançlar karşımıza çıkmaktadır. Ancak doğrudan inançlarımızın bir kısmı aklın algılamasıyla harekete geçmemektedir. Burada Locke, akıl dışındaki bazı yetilerimize güvenmemizi söylemektedir. "Biz epistemik sorumluluğumuzu tam olarak yerine getirmek için aklımızın dışındaki diğer yetilerimize de kulak vermek

---

[172] W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays*, T. Madigan (ed.), Prometheus, New York 1999, ss. 70-96.
[173] Ölmez, *John Locke'da Dini İnancın Rasyonalitesi*, s. 182.
[174] John Locke, *A Letter on Toleration*, J. W. Gough (ed.), Clarendon Press, Oxford 1968, s. 121.
[175] Ölmez, *John Locke'da Dini İnancın Rasyonalitesi*, s. 183.

zorundayız."[176] Locke, öncülleri yeteri kadar kanıtla doğrulanmış önermeler için aklın yolundan gidilmesini söylemiş ve aklın söyledikleri için orantılı olmayı tavsiye etmiştir. Ayrıca Locke için aklın yolundan gitmek demek, her türlü önerme için akla gelen bütün kanıtların kabul edilmesi demek değildir.

Locke bu noktada inancın tanımını şöyle yapmaktadır; "hakkında herhangi bir şekilde kesin bilgi olmadan, insanı doğruluğuna ikna edecek kanıt ve kanıtlar elde ettiğimiz herhangi bir önermenin doğru olduğunu kabul etmektir."[177] Bu cümleden de anlayacağımız üzere Locke için inanç bilginin yerini tutmamaktadır. Çünkü Locke'a göre inanç, "bilgiye benzer ama bilgiden daha aşağı konumda bulunur ve zihnin bir aktivitesidir."[178] Locke'un bilgi kuramında önemli bir yer tutan "*ihtimaliyet*" kavramı ise inancın rasyonelliği veya inanç etiğini ilgilendiren bir husustur. Locke bu konu hakkında şunları söylemektedir: "eğer zihin rasyonel eylemlerde bulunuyorsa, bütün ihtimaliyetler gözden geçirilmelidir. İnanma veya inanmaya karar vermeden önce o önermenin leh ve aleyhinde olabilecek durumlar dikkatlice incelenmelidir. İhtimalin ağır bastığı taraf, ihtimalin kesinliği ile orantılı olarak doğru veya yanlış kabul edilmelidir."[179]

Özellikle bu kısma Locke ile başlamamızın bir nedeni vardır. O, başlangıcını Locke'un fikirlerinde gördüğümüz, dini inançlar için rasyonelite standardı olarak ortaya atılan ve bu fikri savunanlarca bütün rasyonel inançların standardı olarak görülen delilcilik (*evidentialism*) fikrine öne ayak olan kişidir. Ortaya attığı bu fikir hem genel olarak epistemoloji hem de dini epistemoloji alanında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

Şimdi rasyonellik tartışmaları içinde yer vereceğimiz, mantıkçı pozitivist akım olarak bilinen düşünce geleneğine dair tespitlerde bulunalım. Dilin işlevine ve mantıkçı bir çözümlemeyle kavramların anlamlarına odaklanan görüş olarak ortaya çıkan mantıkçı pozitivizmin tarihi Moritz Schlick'e kadar götürülebilir. Bu fikir akımı epistemoloji, din felsefesi ve metafizik gibi alanlarda büyük bir etki yaratmış, ortaya attığı iddialarla etkisini bugün bile hissettirmiştir. Mantıkçı pozitivistlerin öne sürdüğü

---

[176] Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, ss. 90-91.
[177] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 3.
[178] J. A. Passmore, *Locke and the Ethics of Belief: Locke*, V. Chappell (ed.), Oxford University Press, New York 1998, s. 281.
[179] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 5.

görüşlerin aksine, din felsefecileri, "dini iddiaların empirik içeriğinin olmasının ve onların olgusal bir anlama sahip olduğunun gösterilmesi gerektiğinin sıkıntısını"[180] yakın dönemde de hissedilebilir şekilde yaşamışlardır.

Mantıkçı pozitivizmin öne sürdüğü iki temel iddia vardır. Birincisi "*mantıkçı çözümleme*" dedikleri dilin aydınlatılması işlevi, ikinci ise metafiziğin anlamsız görülerek reddedilmesidir. "Bu iki özelliğin birbirleriyle yakın ilişkisi vardır. Çünkü pozitivistlerin mantıksal çözümleme düşüncesi, onları metafizik iddiaların anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür."[181] Mantıkçı pozitivist bir düşünür olarak tanınan Rudolf Carnap özellikle mantıksal çözümleme ve onun işleyişiyle ilgili olarak "bütün bilgiyi, bilimsel ve günlük hayatla ilgili bütün önermeleri analiz etmek ve bu tür önermelerin anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkileri açıklamak"[182] olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan baktığımızda mantıkçı pozitivistler tarafından dışlanan ve anlamlı bulunmayan iki disiplinden söz edebiliriz. Birincisi metafizik; "pozitivistler metafiziği, büyük ölçüde gerçekliğin duyusal dünyadan başka bir şey olduğunu iddia eden bir tür transandantalizmle özdeşleştirmişlerdir"[183] yani, metafizik iddialardan analitik veya empirik anlamda doğrulanabilen önermeler çıkmamaktadır. İkinci ise teolojidir; "pozitivist, metafizik iddiaların 'kötü gramer' veya bilişsel anlamsız olarak elendiği gibi aynı şekilde, teolojik iddiaların da elenebileceğini iddia eder; çünkü teoloji bir tür metafiziktir."[184] Buradan anlayacağımız üzere pozitivistler için dinsel veya teolojik iddialar bilişsel bir anlama, yani, analitik a priori ya da totolojik olarak doğrulanamadıkları için dışlanmak zorundadırlar. Ya da onların deyişiyle elenmek zorundadırlar. Burada konuyu biraz daha anlaşılabilir kılmak için A. J. Ayer'in metafiziksel kavramların içeriğine dair söylediklerine atıfta bulunalım. Ayer, diğer pozitivistler gibi metafiziksel veya dinsel söylemlerin, deneysel olmadıklarını, çünkü onların anlam itibariyle dünyanın dışında olan aşkın bir varlığa işaret ettiklerini ifade etmektedir. "Tanrı kavramı, metafiziksel bir kavramdır. Tanrı gibi kavramlar metafiziksel bir kavramsa o halde Tanrı'nın var olması ihtimal bile değildir. Çünkü biz 'Tanrı vardır' gibi bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu ortaya

[180] William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, Tuncay İmamoğlu (çev.), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 15.
[181] Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri,* s. 16.
[182] Rudolf Carnap, *Philosophy an Logical Syntax,* Routledge, London 1935, s. 9.
[183] Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri,* ss. 20-21.
[184] Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri,* s. 23.

koyamayız."[185] Biraz önce bahsettiğimiz gibi pozitivistler için dinsel veya metafiziksel söylemler bilişsel bir içeriğe sahip değildir. O halde bu disiplinlerin elenmesi gerekir. Ancak bu noktada *olasılık* kavramından hareketle John Hick gibi bazı düşünürler Tanrı'nın var olup olmayacağını kanıtlamaya çalışmışlar ve bu duruma itirazlarını dile getirmişlerdir. Hick olasılık kavramının, "Tanrı hakkında kullanıldığında anlamını yitirdiğini söyler. Yitirmediğini düşünürsek bile böyle bir olasılık hesabının, inanan bir kişi için ne kadar titiz olduğu ve imanın doğasına ne kadar aykırı olduğu ortadadır."[186] Başka bir şekilde ifade etmemiz gerekirse olasılık terimleri gibi görünen %40 %85 cinsinden ifadeleri Tanrı hakkında kullanabilmemiz için Tanrı'nın yok olduğu veya var olduğu durumların bilgisine sahip olmamız gerekir.

Bütün bu gelişmeler içerisinde tarihsel olarak uzun bir süreç geçiren mantıkçı pozitivizm, din felsefesindeki ve dini epistemolojideki çalışmalar sayesinde metafizik ve teolojiyi reddetmekten vazgeçmiş bu yöndeki çalışmalarını daha çok olgu durumları üzerinden dil felsefesi yoluyla, dini inançların ve metafiziğin bilişsel bir anlamı olup olmadığı sorusuna yönelmişlerdir. Özellikle ünlü filozof Karl Popper'ın "*yanlışlanabilirlik ilkesi*"[187] etrafında şekillenen bu yeni pozitivist formun en önemli örneğini, eski ateist düşünürlerden Anthony Flew'in konu hakkında verdiği bir anlatımda görmekteyiz[188]:

> Bir zamanlar iki kaşif ormanda bir yer buldular. Bu yerde bir çok çiçek ve yabani ot yetişmekteydi. Kaşiflerden biri "bir bahçıvan, bu alana bakıyor olmalı" dedi, diğeri "bahçıvan yoktur" diyerek bunu reddetti. Bunu üzerine onlar buraya çadırlarını kurup beklemeye başladılar. Hiçbir bahçıvan görülmedi. "Fakat o görülmez bir bahçıvandır" bu yüzden onlar, dikenli tellerden oluşan bir çit yaptılar. Onu tazılarla beklediler. (Çünkü onlar H. G. Wells'in görünmez olduğu halde nasıl hem koklanılan hem de dokunulan "görünmez adam"ını hatırladılar.) Fakat hiçbir çığlık, davetsiz misafirin şoka uğradığını göstermedi. Görünmez bir tırmanıcıyı ele verecek hiçbir çit hareketi olmadı. Tazılarda asla bağırmadılar. İnanan hala ikna olmadı. "Fakat belki de elektrik şoklarına karşı duyarsız, fiziksel varlığı

[185] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollanz Ltd., London 1946, s. 115.
[186] Ferit Uslu, "Tanrı'ya İmanın Akli Zemini", *International E-Journal of Advances in Social Sciences*, Sayı 1, Cilt 2, http://ijasos.ocerintijournals.org (21.9. 2018.) s. 305.
[187] İlk kez Karl Popper tarafından ortaya konulan yanlışlanabilirlik ilkesi için öncelikle Popper, "sınır şartı" dediği bir şeyden söz eder. Bu şart durumu, deneysel bilim alanına ait ifadeleri, metafiziksel ifadelerden, mantık ve matematikten ayırt etmeye imkan verir. Kısaca o, bir önermenin deneyle çürütülme imkanı varsa, onun deneysel bir içeriğe sahip olduğunu bildirir. Popper için yanlışlanabilirlik ilkesi aslında bir açıdan anlam kriteridir. "Yanlışlanabilirlik, anlamlı dil içinde bir sınır çeker, dışında değil." Popper'ın bu kriteri, empirik anlamlılık için bir sınamadır. Elbette başka anlam türleri de mevcuttur. Popper bunları reddetmez. Ancak önerme yanlışlanamıyorsa, o zaman empirik bir içerikten yoksundur. Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, ss. 40-119.)
[188] Anthony Flew, *Theology and Falsification,* New Essays in Philosophical Theology, A. Flew ve A. MacIntyre (ed.), The Macmillan Company, New York 1955, s. 96.

olmayan, görünmez, sesi ve kokusu olmayan, sevdiği bahçesine bakmak için gizlice gelen bir bahçıvan vardır." Sonunda kuşkucu, "sizin bu orijinal iddianızı sürdürme gerekçeniz nedir? Sizin görünmez, fiziksel varlığı olmayan, tamamiyle ele geçmez bahçıvan olarak adlandırdığınız şeyin kurgusal bir bahçıvandan ya da hiçbir bahçıvan olmamasından farkı nedir?" şeklinde itiraz ederek üzüntüsünü belirtmiştir.

Flew açısından bu alegorik anlatım bize ne anlatmaktadır? Flew için "diyelim ki, bir insanın anlatmaya çalıştığı şey hakkında kuşkulandık, hatta bu söylemin gerçekliği hakkında köklü bir kuşkuculuğa düştük, o kişinin söylemini anlamaya çalışmanın yollarından bir tanesi de o kişinin söyleminin aleyhinde olarak düşüneceği şeyi bulmaya çalışmaktır."[189] Ayrıca Flew için bir önerme, öne sürdüğü gerçeklikle uyuşmuyorsa hiçbir şey ifade etmez. Flew bu anlatımdan yola çıkarak dinsel ifadeler hakkında birkaç örnek verir ve şu sonuca ulaşır: "Tanrı bizi bir baba gibi sever tarzında dinsel ifadeler ve dinsel iddialar çoğunlukla gelecekte olabilecek deneyimlerle uygun hale getirilir. Ve o hiçbir şeyi inkar etmediği için, hiçbir şey de iddia etmez."[190] Flew açısından bu iddialar yanlışlanamazlar ayrıca onların empirik açıdan bir içeriğide bulunmamaktadır.

Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesi, çağdaş din felsefesi içerisinde pozitivizmin daha ılımlı bir versiyonu olarak da görülmüştür: "onun ılımlılığı ve dogmatizmden uzaklığı pozitivizmin bu şekliyle Hristiyanlık arasında uyum olduğunu göstermek isteyen birçok düşünüre çekici gelmiştir."[191] Bu düşünce içerisinde R. M. Hare, J. J. C. Smart, R. F. Holland, Thomas Mcpherson, R. B. Braithwaite ve Alasdair Macıntyre gibi isimleri sayabiliriz. Bu düşünürler, dinin yanlışlanabilirlik testi ile uzlaşacağını, pozitivizmin bir din karşıtlığı olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin Mcpherson pozitivizm için "o, din hakkındaki hakikate bir dönüştür"[192] demektedir.

Alasdair MacIntyre ise dinsel inancı daha çok kendi bağlamında ele almış ve yanlışlama ilkesi tarafından ortaya konan itirazları reddetmiştir. MacIntyre için "her söylem türünün kendine ait bir mantığı bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, dinsel dilin mantığını araştırmaktır."[193] Onun açısından dinsel inançları açıklayıcı bir kuramla ortaya koymak mümkün değildir, yapılması gereken bu inançların böyle

---

[189] A. Flew, *New Essays in Philosophical Theology,* s. 98.
[190] A. Flew, *New Essays in Philosophical Theology,* s. 99.
[191] Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri,* s. 90.
[192] Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, s. 92.
[193] Alasdair MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, Metaphysical Beliefs, Alasdair MacIntyre (ed.), Student Christian Movement Press Ltd., London 1957, s. 226.

kuramlara ihtiyacı olmadığını göstermektir. Çünkü dinsel inançlar böyle olsalardı, "onları kabul etmek için hiçbir doğrulama olmayacaktı."[194]

MacIntyre açısından dinsel iddialar kesin kuramlar olarak yorumlanmamalıdır. Bu şekilde kesin bir kurammış gibi yapılan her yorum dinsel inançları yanlışa dönüştürür ve onları bütünüyle anlamsız kılar. Onun açısından bu tarz yapılan yorumlar "geçici ve çekingen bir bağlılık"[195] oluşturacağından, dinsel inancın bir özelliğini taşımaz. Çünkü MacIntyre'a göre Hristiyan inancının özünde, "Tanrı'ya yönelik kesin bağlılık olmak zorundadır."[196] MacIntyre ayrıca, dinsel inançlar için nedenler göstermenin mantıksal açıdan uygun olmayacağını, insanın kendi özgür iradesiyle Tanrı'ya inanması gerektiğini belirtir.[197]

> Dinsel inanca nedenler aramak veya onu doğrulamaya çalışmak, dinsel inancın ne olduğunu anlamak için değildir. Gerçekte dinle ilgili kanıt aranırsa, bu, dini yok edecektir. Çünkü özgür seçimin bütün olanakları ortadan kalkmış olacaktır. Bir inancın objektif doğrulanması da aynı etkiye sahip olacaktır. İnanç, elimine edilmiş olacaktır.

Kısaca ifade etmemiz gerekirse, MacIntyre açısından dinsel ifadeleri bir kurammış gibi ele almak onları yanlışlamanın da mümkün olacağı bir karakteristik özelliğe dönüştüreceği için yanlıştır.

Rasyonellik tartışmaları içinde atıfta bulunacağımız diğer bir isim Anthony Kenny olacak. Tanrı'nın varlığı hususunda daha çok agnostik bir tutum sergileyen Kenny, "Tanrı ile ilgili düşüncelerimizin tek şekli skolastiklerin veya rasyonalist filozofların Tanrı tasavvuru değildir, daha az ve mutlak terimlerle ifade edilen bir Tanrı, akla daha yatkın olabilir"[198] demektedir. Kenny, her ne kadar Tanrı'nın bilinemeyeceğini belirtse de, Tanrı kavramının insanın hayal gücünün en büyük ürünü olduğunu söyler, "Tanrı düşüncesinin yanında, matematikçilerin en özgün icatları ve drama sanatının en önemli karakterleri hayal gücümüzün küçük ürünleri olarak kalmışlardır: Örneğin Hamlet ve karekök Tanrı kavramı karşısında önemsizdir."[199] Tanrı'yı bilmek ile ona inanmak arasında keskin bir fark olduğunu belirten Kenny'e göre, "her ne kadar bazı insanlar varlığı belli olmayan bir varlığa dua etmeyi komik bulsa da okyanusun ortasında bir fırtınaya tutulan gemideki kişi veya mağarada sıkışıp

---

[194] MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, s. 196.
[195] MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, s. 196.
[196] MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, s. 209.
[197] MacIntyre, *The Logical Status of Religious Belief*, s. 209.
[198] Anthony Kenny, *Unknown God: Agnostic Essays*, Continuum, London 2005, s. 3.
[199] Anthony Kenny, *Faith and Reason*, Columbia University Press, New York 1983, s. 59.

kalan bir kişi için dua eylemi irrasyonel bir eylem değildir."[200] Kenny için dua gibi teolojik kavramlar elbette rasyonel anlamda tartışılabilecek konulardır. Ancak onun açısından "inandığımız şey hakikat ile uyumlu olmasa bile rasyonel olabilir."[201] Peki, bu cümleden ne anlamaktayız? Kenny, bilginin hakikatle uyumlu olmasını bilgi açısından temel şart olarak görürken, inancın doğru olup olmamasını inancın varlığının şartı olarak görmemektedir.

Buraya kadar ki tartışmalardan anladığımız kadarıyla, ateist kanadın Tanrı inancının rasyonelliği hakkında cevabını tahmin etmek pek zor değildir. Ateistler, özellikle rasyonelliğin şartı olarak inançlarımızın mutlaka delillerle desteklenmesi gerektiğini öne sürmektedirler. Bir örnek vermemiz gerekirse ateist filozof Sam Haris, "delil olmadan bir önermeye veya inanca güçlü bir şekilde inanmak, hayatımızın herhangi bir alanında bir delilik veya aptallık olarak kabul edilirken, Tanrı'ya olan inanç hala toplumumuzda güçlü bir şekilde saygınlık görmektedir"[202] diyerek aslında ateist düşünürlerin tutumunu ortaya koymaktadır. Öte yandan yine bu konu hakkında başka bir örnek vermemiz gerekirse Bertrand Russell, delillerin yetersiz oluşunu inançsızlığına gerekçe olarak göstermiştir. Russell, katıldığı bir televizyon programında, kendisine yöneltilen, "Tanrı'nın karşısına çıktığınızda, Tanrı size niçin bana inanmadınız diye sorarsa cevabınız ne olurdu?" şeklindeki bir soruya, "Tanrım, bana varlığına dair neden yeterli delil göstermedin"[203] (*I'd say, 'Not enough evidence, God*! *Not enough evidence*) şeklinde cevap vermiştir.

Plantinga açısından da rasyonellik tartışmaları önemlidir. Plantinga'nın bu hususta görüşleri, bir sonra ki bölümde ele alacağımız fideist tartışmaların içeriğinden beslenmektedir. Plantinga için "Tanrı inancı temel bir inançtır ve herhangi bir kanıt tarafından desteklenmeye ihtiyacı yoktur."[204] Çünkü onun açısından Tanrı inancı "*temel bir inanç*" olup ayrıca, rasyonel ve doğru bir inançtır. Plantinga, inançlarımızın tecrübe yoluyla tasdik edildiğini, Tanrı'nın bize kendisini evrende ve orada bulunan varlıklarda görülen düzen içinde ortaya çıktığını söylemektedir. Onun "*kanıtsız inanç*"

[200] Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford University Press, New York, 1979, s. 129.
[201] Anthony Kenny, "Agnostsizim ve Ateizm", Y. Türkben (çev.), *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, s. 167.
[202] Sam Harris, *Letter to a Christian Notion*, Bantam Press, London 2007, s. 67.
[203] https://evidentist.wordpress.com/2010/10/13/not-enough-evidence-god-not-enough-evidence/ (08.11.2018.)
[204] Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 2004, s. 16.

dediği şey dayanıksız bir inanç demek değildir. "Tanrı inancının sağlam bir temeli bulunmaktadır; bu temel, en içte ve özde mevcut olan bir temeldir. Böyle bir temeli olan inanç da tamamen rasyoneldir."[205]

Plantinga gibi rasyonelliğin kıstasını delilsiz bir temele dayandıran ve dinsel inançların rasyonelliğini "*algı tecrübesi*" yoluyla ifade eden bir diğer düşünür ise William Alston'dır. Reform epistemolojisinin önemli temsilcilerinden biri olan Alston'a göre, "bir kimse, Tanrı'yı ve onun sıfatlarını/fiillerini tecrübe etmek/algılamak suretiyle Tanrı'nın varlığı yönündeki inancını bir takım haklı epistemik gerekçelere dayandırabilir."[206] Alston açısından "bir kimsenin Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, kendisine bir çağrıda bulunduğuna ya da Tanrı'nın kendisini hayatta tuttuğuna ilişkin inançları ilahi tezahüre dayanan inançlar olup, bu inançlar o kimsenin sahip olduğu Tanrı inancının yeterli ve haklı epistemik gerekçesini oluştururlar."[207] Plantinga'da Alston'ın algı tecrübesine benzer tarzda şeyler söylemektedir:[208]

> Yanlış ve kötü bir şey yaptığımız zaman, Tanrı'nın karşısında suçlu hissediyor ve yaptığımız şeyi Tanrı'nın tasvip etmediği inancını içimizde oluşturabiliyorsak, pişmanlık duyup, tövbe ettiğimiz takdirde Tanrı'nın bizi affedeceği inancını oluşturarak, kendimizi affedilmiş hissedebiliyorsak, bütün bunlar Tanrı inancının yeterli rasyonel temelleri ve epistemik gerekçeleridir.

Alston'a göre, dinsel tecrübe, dinsel inançların haklılanmasında ve doğrulanmasında tarafsız bir görev üstlenir. Ayrıca onun açısından dinsel tecrübeye güvenmek için onu destekleyecek bir kanıtlamaya da ihtiyaç yoktur. "Çünkü dinsel deneyime dayanan inançlar, aynı duyu algılarımıza dayanan inançlarımız gibi çıkarsanmamış temel inançlardır."[209] Özetle ifade etmek gerekirse Alston açısından Tanrı'nın varlığı ve onun rasyonel olarak doğruluğu için dinsel tecrübe temelinde bir haklılanmaya ihtiyaç vardır. Alston, bu iddiasının geçerliliğini olağan algısal tecrübelerimiz ile dinsel algı ve tecrübelerimizi aynı epistemik statüde eşitleyerek haklı kılmaya çalışır.

---

[205] Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", *Comtemporary Perspectives on Religious Epistemology,* R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman (ed.), Oxford University Press, New York 1992, s. 133

[206] Ferhat Akdemir, "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 22, Sayı 22, Samsun 2006, s. 169

[207] Akdemir, *Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi*, s. 169.

[208] Plantinga, *Reason and Belief in God*, ss. 73-74.

[209] Akdemir, *Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi*, s. 170.

Bu bölümde son olarak İslam düşüncesi açısından Tanrı inancının rasyonelliği konusunda neler söylendiğini kısaca aktarmaya çalışalım ve ardından bu bölümün son kısmı olan fideizm hususunda tespitlerde bulunalım.

İslam düşüncesinde imanı, akli veya felsefi bir temele oturtmaya çalışan düşünceler ve düşünürler bulunmakla birlikte, ayrıca, yine İslam düşüncesi içerisinde "çeşitli tasavvufi yönelişler içinde bulunan birçok düşünürde, iman konusunda nazari aklın gücüne güvenmedikleri için felsefi kanıtların yararına inanmamışlardır."[210] Örnek vermemiz gerekirse Maturidi, imanın rasyonel bir zeminde tartışılabileceğini savunmuştur: "Fakat bu iman, ne profesyonel entelektüel veya filozofa has kılınmıştır, ne de aklın zorunlu sonucu olan bir şeydir. Ama o, akılla dini tasdiği birbirine zıt kuvvetler olarak da görmez. Maturidi'ye göre hem akıl hem de dini tasdik Allah'ın birer emridir."[211] Burada şöyle bir tahlilde bulunabiliriz: Özellikle kutsal metinlerde yer alan ifadeler insanları kanıt ve ispat ihtiyacına itmiştir. Çünkü hiçbir büyük din kendisini ortaya çıkar çıkmaz kabul ettirmiş değildir. Her dinin ortaya çıkış sürecinde itirazlara muhatap olmasının nedeni de bir ölçüde bu gerekçedir. Örnek vermemiz gerekirse: İslam'ın ilk ortaya çıktığı dönemde Mekkeli müşrikler hayatın ölümden sonra da devam edeceğine dair İslam'ın uluhiyet anlayışına itiraz etmişlerdir. Ku'an'ın'da bu itirazları ciddiye aldığını "Bilin ki, Allah Teala, arz-ı ölümünden sonra diriltir. İşte aklınız ersin diye, size ayetleri beyan ettik"[212] ve "Allah Teala, ölüden diriyi (nutfeden, insanı; yumurtadan, kuşları çıkardığı gibi); diriden (insandan, nutfeyi ve kuşlardan yumurtayı çıkardığı gibi) ölüyü çıkarır. Ve arz-ı, kuruduktan sonra (yağmurla) ihya eder (nebat bitirir.) Bunun gibi, sizde kabirlerinizden çıkarılacaksınız"[213] ayetlerinden anlamaktayız. Kur'an bu şekilde konuları, birçok ayette açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca, Kur'an'ın Allah'tan başka ilahlara inananlara yönelik "burhanınızı getiriniz"[214] ayeti "Kur'an, muhataplarına sadece belirli verileri sunmakla yetinmemekte, aksine onlardan, bu verilerin gerçekliğini zihni

---

[210] Büyük, *Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı*, s. 108.
[211] J. Meric Pessagno, "Maturidiye Göre Akıl ve Dini Tasdik", İlhami Güler (çev.), *The Muslim World*, vol: 69, no: 1, Hartford 1979, s. 35
[212] Hadid, 57/17. Ayntabi Mehmed Efendi, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Yüce Meali*, İsmail Kurt (ed.), Huzur Yayınevi, İstanbul 1991. (Çalışmamızda verdiğimiz Kur'an ayetlerinin meallerinde, bu kaynaktan istifade ettik.)
[213] Rum, 30/19.
[214] Enbiya, 21/24.

yetenekleriyle tahkik edip bizzat akletmek suretiyle kendilerine sunulan hakikate ulaşmalarını istemektedir."[215]

Kur'an açısından ayrıca, "irrasyonel olan iman değil, küfürdür."[216] Çünkü Kur'an'ın açık bir şekilde "Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse inanamaz. O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir. Ve pisliği akıllarını kullanmayanların üzerine koyar"[217] ayetinde bunu ifade etmektedir. Ayrıca Kur'an birçok ayet içerisinde insanları düşünmeye sevk etmekte ve bu yetileri kullanmayanları irrasyonel olarak görmektedir. "Daha da kötüsü, onlar, öyle bir hale gelirler ki, rasyonel tutum ve davranışların irrasyonel olduğuna hükmederler."[218] İslam düşüncesi içerisinde Allah'ın vahiy yoluyla Kur'an'da açık bir şekilde ifade ettiği aklın önemi dışında, "İslâm akılcılığının bir başka temeli [de], aklın vahiy üzerindeki baskın gücüdür. Akıl âlemin yönetici ilkesi olduğu için, vahiy ve akıl arasındaki çatışmanın akla göre çözümlenmesi gerekir."[219] Buradaki akılcılık kavramından kastedilen, "Allah'ın ve âlemin, Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabileceği fikridir. Bu (fikir), Allah hakkında, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının akıl kanalıyla kavranabileceği anlamına gelmektedir. Âlem hakkında ise, âlemin yaratımı ve yapısı, insan ve fiillerinin mantıken anlaşılabileceği anlamına gelmektedir."[220]

Son tahlilde dinsel inanca sahip bir insanın, inandığı şeyi rasyonel bir temele oturtması gerekmektedir. Çünkü böyle bir rasyonellik bizi doğru dinler ile uydurma dediğimiz dinlerden ayıracak önemli bir ölçüttür. Cafer Sadık Yaran'ın da ifade ettiği gibi;[221]

> Akli değerlendirmeye hiç önem verilmediği zaman, varolan birçok din arasında inandığımızın en doğru olduğu nereden bilinecektir? Doğru dinlerin yanında uydurma dinlerin de olduğu bilinen bir gerçektir. İnsan dinini ve elinden geldiğince öteki dinleri, gücü ve bilgisi oranında değerlendirmeye tabi tutmazsa, batıl bir dine bağlı olmadığından nasıl emin olacaktır? Kendisi dinini bir değerlendirmeye tabi tutmayan insan, gerektiğinde başkalarını kendi dinine hangi gerekçelerle davet edebilecektir? Ayrıca insan dininin doğruluğuna hiç güvenmemekte midir ki, onu rasyonel değerlendirmeye tabi tutmaktan bu kadar uzak durmaktadır?

[215] Büyük, *Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı*, s. 110.
[216] Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, s. 18.
[217] Yunus, 10/100.
[218] Aydın, *Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği*, s. 18.
[219] Binyamin Abrahamov, "Akılcılığın Temelleri", Fethi Kerim Kazanç (çev.), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, s. 140.
[220] Abrahamov, Akılcılığın Temelleri, s. 138.
[221] Yaran, *Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık,* ss. 221.-222.

Bu tarz sorular, hem inanan insan için kendi inancını neden rasyonel bir temele dayandırması gerektiğini, hem de neden Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar sunması gerektiğini bizce anlaşılabilir kılmaktadır. Ayrıca biraz önce ifade ettiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde de bu durum inanan kişilere öğütlenmektedir.

Son olarak bir değerlendirme de bulunacak olursak, bu kısım da rasyonellik tartışmaları içerisinde dini inançların ve onların kullandığı kavramların rasyonel bir şekilde ifade edilip edilemeyeceğini veya tartışılıp tartışılamayacağını hem ateist hem de teist düşünürlerden verdiğimiz örneklerle açıklamaya çalıştık. Aslına bakılırsa bu tartışmaların tarihi insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürülebilir. Nitekim bilen bir varlık olarak insan ayrıca inanan bir varlıktır. Bu inançlarının akli ya da rasyonel bir temeli olup olmadığı da tarih boyunca süre gelen tartışmalarda ele alınmıştır. Ancak bu tartışmaların içeriğine baktığımız da kullanılan kavramların dini açıdan uygunluğu ve felsefi açıdan değerlendirmesi din felsefesi sahasında yapılan tartışmalar neticesinde şekillenmiştir. Ayrıca bu tartışmalar batı da olduğu kadar İslam düşüncesi içerisinde de kendisine yer bulmuştur. Biz şimdi ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız ve verdiğimiz örneklerle zenginleştirdiğimiz rasyonellik tartışmalarını burada bitiriyor ve dini inançların rasyonel oluşundan ziyade onların birer imana dayalı epistemolojik tutum olduğunu iddia eden fideizm kısmına geçiyoruz.

1.2.3 Fideizm

Fideizm yani imancılık kısaca dini inançların akli bir zeminde tartışılmasını veya değerlendirilmesini uygun görmeyen bir tutumdur. Fideistlere göre dini inançlarımız ve bu inanç sistemi içerisinde kullandığımız önermeler "herhangi bir delile veya akıl yürütmeye dayanmamaktadır."[222] Bir örnek vermemiz gerekirse, fideist için, "Tanrı'nın varlığına ve onun bizi sevdiğine iman ettik demek, 'biz bunları hiçbir delile ve muhakemeye dayanmadan kabul ettik ve biz Tanrı'nın bizi sevdiğini ispatlamaya veya çürütmeye çalışan hiçbir şeyimiz olsun istemiyoruz"[223] anlamına gelmektedir. Burada fideizm açısından dini inanç sistemlerinin içerisinde delil ve ispat gibi şeylerin gereksiz hatta iman açısından zararlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü fideist için bir dini inanç sistemine inanmayı gerektiren en temel şey zaten o inancın içerisinde bulunmaktadır. Bu noktada bir çıkarım yapacak olursak, fideizm açısından imanın en

[222] Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 164.
[223] Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2016, s. 109.

temel unsuru Tanrı'nın kendisine teslim olmak ve ona koşulsuz güvenmektir. Biz bu kısımda fideizmin daha radikal kanadında yer alan Sören Kierkegaard'ın ve yine fideizmin daha ılımlı bir versiyonunu sergileyen Blaise Pascal'ın görüşlerine başvuracağız. Öte yandan bu sınıflamanın yanında "Pascal dini inançları arasyonel (aklın ötesinde) olarak telakki ederken Kierkegaard irrasyonel (akıl dışı) olarak"[224] yorumlamaktadır.

Pascal için bir dini inancın temeli akıldan çok duygulara dayanmaktadır. Bu duygular içerisinde biraz önce sözünü ettiğimiz Tanrı'ya güven ve ona teslimiyet, akıl yoluyla değil, kalp yoluyla sağlanır. Nitekim Pascal'ın da ifade ettiği gibi "Tanrı'yı deneyimleyen akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur: Tanrı kalple hissedilir, akılla değil"[225] demektedir. Pascal'ın burada ifade etmeye çalıştığı kalp kavramı, anladığımız kadarıyla imanın veya dini inancın açıklanmasını daha çok mistik bir şekilde ele almaya çalışmaktır. Pascal'ın "kalbin öyle nedenleri vardır ki, akıl bunları bilmez"[226] cümlesi bizim yorumumuzu doğrular niteliktedir. Peki, buradAcal'ın ifade etmeye çalıştığı "kalp" kavramı ne demektir? "Pascal'ın 'kalp' diye ifade ettiği şey, özel bir meleke değildir. Tabir yerindeyse, o aklın çeşitli mantıki kurallara uymayan, sezgisel ve mistik kavrayışını dile getirmek amacıyla yine akıl için kullanılan sembolik bir isimdir."[227]

Pascal, 'Tanrı ya vardır ya da yoktur' önermesi üzerine bir taraf lehine bahse girmemizi ister. Çünkü Pascal için böyle bir bahsin olması zorunludur. "Tabii bir kişi bahisten kaçınabileceğimizi ileri sürerek itiraz edebilse de, bu yaşamın içinde olduğumuz ve bahse girmeme gibi bir şansımız olmadığı için bu itiraz geçersizdir."[228] Burada daha çok faydacı bir tutum sergileyen Pascal için bahiste maksimum faydalı tarafı seçmek en doğru ve makul olan seçenek olacaktır. Pascal öncelikle bahiste kaybedeceğimiz iki şey olduğunu söyler: doğruluk ve fayda. Bahiste riske edeceğimiz seçenekler ise bilgi ve mutluluktur. Pascal insanın özü gereği iki şeyden kaçındığını belirtir: yanlış ve sefalet. Söz konusu bahsi fayda açısından yorumlayan Pascal, bu noktada kararımızı fayda açısından vermemiz gerektiğini söyler. "O halde, fayda açısından kararlarımızın sonuçlarını düşünelim: Tanrı'nın varlığı lehine bahse

---

[224] Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliğ*i, s. 109.
[225] Blaise Pascal, *Düşünceler*, Metin Karabaşoğlu (çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1996, s.116.
[226] Pascal, *Düşünceler*, s. 116.
[227] Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 170.
[228] Pascal, *Düşünceler*, s. 123.

girdiğimizde, eğer kazanırsak her şeyi yani mutlu bir yaşamı kazanmış oluruz; kaybedersek, kaybımız çok büyük olmayacaktır. O zaman tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığı lehine bahse girebiliriz."[229]

Bu bahis argümanına tarih içerisinde birçok eleştiride getirilmiştir. Getirilen bu eleştirilerin içeriğine baktığımızda daha çok eleştirilerin Tanrı'nın var olma olasılığının açık bir şekilde ifade edilmemesinde yatmakta olduğunu görmekteyiz. Nitekim Ian Hacking'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, "Bu argümanda Tanrı'nın lehine bahse girilmişse ancak Tanrı yoksa o zaman dindar bir yaşamı seçerek bazı zevkleri yaşama şansı kaybedildiği için sağlam değildir. Böyle bir durumda, Tanrı yoksa o zaman dünyevi zevkleri yaşamak dindar bir yaşama göre daha iyi olacak ve bu şekilde dindar olmayan yaşam dindar yaşamın faydasını aşacaktır."[230] İman konusunda daha çok faydacı bir tutum sergileyen Pascal'a, bu bahis argümanından dolayı getirilen eleştirilerin içeriği az çok benzerlik arz etmektedir. Ancak söz konusu eleştirilerin en temel sebebinin olasılık üzerinden yürütüldüğünü söyleyebiliriz.[231]

Pascal'ın görüşleri doğrultusunda bir yorum yapacak olursak, onun fideist tutumunun epistemolojik olmaktan çok ontolojik olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Pascal, "Tanrı ya vardır ya yoktur. Acaba hangi tarafı seçeceğiz?"[232] demekle problemi daha çok ontolojik açıdan ele almaktadır. Ayrıca Pascal için asıl problem, Tanrı inancının rasyonelliği meselesinden öte, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu aleyhindeki ya da lehindeki tercihimizin rasyonel olup olmayacağı meselesidir. Pascal, Tanrı'nın varlığı lehine sunulan kanıtları, kesin ve mutlak bir şekilde ele almamızın doğru olmayacağını söylemektedir. Onun açısından bu kanıtlar, sadece iman edenlere yönelik olmakla birlikte, Tanrı'nın varlığının sadece birer kanıtıdırlar. "Fakat iman etmeyenlere bu kanıtlar ne kadar anlatılırsa anlatılsın, eğer kalplerindeki ışık sönmüşse bunlar hiçbir anlam ifade etmez."[233] Ayrıca Pascal, imanı kalp vasıtasıyla insanın daha çok vicdan duygusuna indirgemektedir. Bu açından baktığımızda imanı bu tarz bir ruhsal veya manevi olgunlaşma olarak anlamak "hakkında inceleme ve araştırma yapmadan kabul edebilecek bir 'zihni kabul aşaması'na gelebilmiş insanlara özgü özel

---

[229] Pascal, *Düşünceler*, s. 123.

[230] Ian Hacking, "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophical Quarterly*, Illinois Uviversity Press, Illinois 1972, s. 188.

[231] Konuyla ilgili daha ayrıntılı tartışmalar için ayrıca bknz: Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa 2012.

[232] Pascal, *Düşünceler*, s. 111.

[233] Pascal, *Düşünceler*, ss. 205-229.

bir tutum hali"[234] olarak algılanmış ve "din bir vicdan işidir, onun yeri insanların kalbi ve gönlüdür"[235] tarzında yaklaşımlara dayanak oluşturmuştur.

Fideizm açısından ele alacağımız ikinci düşünür ise Sören Kierkegaard olacak. Onun görüşleri Pascal'ın fideizmine nazaran daha katı olmakla birlikte, görüşlerinin Pascal ile benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Mesela tıpkı Pascal'da olduğu gibi Kierkegaard açısından da imanın delil olmaksızın doğru ve zorunlu olacağı fikri hâkimdir.[236]

Kierkegaard'ın görüşleri, fideizmin en uç fikirleri diyebileceğimiz bir tutum içindedir. Açıkça ifade etmemiz gerekirse, Tertullian'ın "saçma olduğu için inanıyorum"[237] şeklindeki sözü hem fideizmin bu katı tutumunu hem de Kierkegaard'ın görüşlerini açık bir şekilde özetlemektedir. Nitekim Kierkegaard'da Tanrı'nın varlığını kabul etmenin rasyonel bir yolu olmadığını, böyle bir durumda "akıl için saçma olana iman etmenin"[238] aklın çelişkiye düştüğü durumlarda tek çıkar yol olacağını ifade etmektedir.

Kierkegaard açısından rasyonel bir şekilde ulaşılan yargılar bizi hakikate götürme konusunda kusurludur. Çünkü rasyonel bir şekilde ele alınan önermeler veya yargılar kusurlu ya da hatalı olabilme ihtimaline de beraberinde getirir. Hakikat ise kesindir. Onda herhangi bir hata olabilme ihtimali söz konusu değildir. Kierkegaard'a göre, "hakikat ihtimalli yargılar üzerine kurulamaz."[239] Öte yandan hakikat üzerine yapılan bu tarz nesnel araştırmaların sorunları, bir tür paradoks haline getirdiğini ifade eden Kierkegaard, ortaya konulan her problemin hakikatle ilgili kararlarımızı ertelediğini ve bunun da hakikate olan inancımızı sarstığını belirtmektedir. Kierkegaard'a göre bunun nedeni, "öznel karar verilmesi gereken bir konunun, nesnel bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır."[240] Yani Kierkegaard'a göre inanç ve hakikate giden yol özneldir ya da sübjektiftir. "Hakikat olan öznel olandır, nesnellik elde edildiğinde öznellik ortadan kalkacaktır."[241] Kierkegaard inancın öznel olması

---

[234] Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 170.
[235] Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 170.
[236] Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi ve ikili karşılaştırma için ayrıca bknz: Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yayınları, Bursa 2012.
[237] http://www.tertullian.org/works/de_carne_christi.htm (13.12.2018.)
[238] Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, David F. Svenson (ed.), Princeton Unversity Press, New Jersey 1974, s. 182.
[239] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 178.
[240] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 179.
[241] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 189.

gerektiği konusunda kesindir. Onun açısından baktığımızda inancın nesnel olmayan bir gerçeklikte olması ve bunu öznel olarak kabul etmemiz mümkündür. Ayrıca Kierkegaard, rasyonel anlamda ortaya konulan delillerin belirsizliği ortadan kaldırdığını ve bunun da inanca giden yolu kapattığını ifade etmektedir. "Rasyonel deliller nesnel belirsizliği ortadan kaldırdığı için inancı da ortadan kaldırmaktadır. Bu sebeple nesnel belirsizlik, inancın olmazsa olmaz koşuludur."[242]

Fideizmin en katı savunucularından biri olan Kierkegaard'a göre inancı ve onun ilkelerini rasyonel bir şekilde ele almak mümkün değildir. Kierkegaard özellikle bu konu hakkında daha derinlikli olarak Hristiyan inançlarından bir takım örnekler vererek konuyu daha anlaşılır hale getirmeye çalışır. En çarpıcı örnek olarak Tanrı'nın insan suretinde varlığa geldiğini belirtir ve bu şekilde hayat bulan, gelişen ve ölen bir varlığı rasyonel bir şekilde ele almamızın mümkün olmayacağını söyler. Ayrıca bu tarz konuların akıl için birer paradoks olduğunu belirtir ve "akıl için paradoksal olana, saçma olana inanmaktan ya da iman etmekten başka bir çaremiz yoktur"[243] der.

Kierkegaard'ın bahsettiği inancın paradoksal olması hususunda şunları ifade edelim: Kierkegaard'a göre, tikel olan insanın tümel olan Tanrı'dan kendini daha üstün veya büyük görmesi ve tümelin yerine tikelin tercih edilmesi inançtaki paradoksallıkların asıl nedenidir. Kierkegaard bu hususta, Hz. İbrahim (a.s)'in oğlu İshak'ı Tanrı'ya kurban etmesini örnek olarak verir. Konuyu rasyonel ve etik açıdan ele alan Kierkegaard'a göre "İbrahim, İshak'ı öldürecekti" şeklinde rasyonel bir açıklamanın yerini araya inanç girdiğinde "İbrahim, İshak'ı kurban edecekti" şeklinde başka bir ifadeye dönüştüğünü söylemektedir. Kierkegaard, bu şekilde bakıldığında birinci açıklamaların insanın kendi oğlunu kurban etmenin korkunçluğunu, dini açıklamaların ise kutsallığı ön plana çıkardığını belirtmektedir. Kierkegaard bu örnekten yola çıkarak inancın paradoksal olduğunu ve bunu çözmemizin mümkün olmayacağını belirtir. "Bu paradoksu çözmek mümkün değildir. Asıl yapılması gereken şey, aklı burada devre dışı bırakarak iman etmektir."[244] Bu açıklamadan da anlayacağımız üzere Kierkegaard'ın temel fideistik tutumunun Tanrı'ya ya da

---

[242] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ss. 181-182; Yaran, *Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık,* ss. 220-221.

[243] Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, M. Muhadder Yakupoğlu (çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 52.

[244] Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, Nur Beier (çev.), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 63-67.

imkansız olana mutlak anlamda bir teslimiyet içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kierkegaard'a göre "akıl kabul ettiği şeyin imkansız oluşunda ısrar eder, fakat imanlı kişi bu imkansızlığı kabul eder ve paradoksa teslim olur"[245] demektedir. Öte yandan Kierkegaard, bir noktadan sonra imanın sıçrayışa geçtiğini, bu sıçrayış anının mutlak anlamda Tanrı'ya teslim olma durumunda gerçekleşeceğini belirtir. Ayrıca imanın sıçrayışa geçmesinin düşüncenin ya da aklın ötesine geçmekle mümkün olacağını da belirtir. Yani Kierkegaard'a göre, "inanç, düşüncenin bittiği yerde başlar."[246]

Özetleyecek olursak Kierkegaard'a göre inançlarımızı rasyonel bir şekilde ele almamız mümkün değildir. İnancın en temel özelliği aklın çelişkiye veya paradoksa düştüğü durumlarda ortaya çıkmasıdır. İnancın doğasında rasyonel bir şekilde ele alınan çıkarımlar değil, Tanrı'ya herhangi şüpheden uzak bir şekilde mutlak anlamda teslimiyet bulunmaktadır. Katı bir fideist olduğu kadar Hristiyan inancına sıkı sıkıya bağlı bir düşünür de olan Kierkegaard'a göre, inancın akıl ile uzlaşması mümkün değildir.[247] Burada bir parantez açarak Kierkegaard'ın bu katı fideistik tutumunun nedeninin Hristiyan inancına mutlak anlamda bağlı olmasından kaynaklandığını söylemenin uygun olacağını düşünüyoruz. Nitekim B. Blanshard'a göre; "enkarnasyonu, Tanrı'nın doğmasını, büyümesini ve ölmesini akıl ile anlamak mümkün değildir. Zaman ve mekandan hariç olanı küçük bir coğrafyaya koymak imkansızdır"[248] demektedir. İşte Kierkegaard açısından baktığımızda, bu tarz Hristiyan inancının temel esaslarını akıl ile anlamak veya kavramak mümkün gözükmemektedir. Bu da Kierkegaard'ın katı fideistik tutumunu bizce anlaşılabilir kılmaktadır.

Bu bölüme kadar, epistemolojinin ilkçağdan günümüze gelişimini, temel kavramlarını ve tartışmalarını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca bunu yaparken gerek batı düşüncesinden gerekse İslam düşüncesi içerisinden verdiğimiz

---

[245] Kierkegaard, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, ss. 63-77
[246] Kierkegaard, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik*, ss. 71-83.
[247] Açıkçası bu konu hakkında farklı değerlendirmelerde bulunan düşünürlerde bulunmaktadır. Kierkegaard'ın görüşlerinin tamamen irrasyonel olduğunu söyleyen düşünürler bir yana, Kierkegaard'ın fideizminin irrasyonel olmadığını iddia eden düşünürlerde mevcuttur. Nitekim Edward Money Kierkegaard'ın fideizminin irrasyonel olmaktan çok rasyonalizme bir tepki olduğunu belirtmiştir. Edward Money*, Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*, (Albany: State University of New York Press, 1991, s. 7.)
[248] Brand Blanshard, "Kierkegaard on Faith", *Reprinted In Essays on Kierkegaard*, Jerry H.Gill (ed.), Burgess Publishing, Minneapolis 1969, s.119.

örneklerle konuyu zenginleştirdik. Ardından dini epistemolojinin temel kavramlarını ve tartışmalarını da bu bölümde ortaya koyduk.

Bir değerlendirmede bulunacak olursak, genel olarak epistemolojinin ve daha özel olarak dini epistemolojinin birbiriyle kesiştiği hatta uzlaştığı konular olmakla birlikte, birbirinden ayrıldığı hususlar da bulunmaktadır. Ayrıca, iki disiplinin de ortaya koyduğu tartışmalar, bir takım kavram zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Nitekim din felsefesinin en önemli alanlarından biri olan dini epistemolojinin bu zengin entelektüel birikiminden faydalanan bazı düşünürler, bu alanda ortaya koyduğu fikirlerle hem bu disiplinin gelişimine hem de fikirleriyle kendilerinden sonraki düşünürlere ilham kaynağı olmuşlardır. İşte bu birikimden faydalanan düşünürlerden biri de Plantinga'dır. Şimdi biz ikinci bölümde Plantinga'nın bu hususta görüşlerini, kullandığı kavramları, eleştirilerini ve dini epistemoloji alanına yaptığı katkıları değerlendirmeye çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

A. PLANTİNGA'NIN DİNİ EPİSTEMOLOJİSİ

2.1 Plantinga'nın Biyografisi ve Dini Epistemolojisinin Ardalanı

Analitik din felsefesi geleneği içinde yetişmiş, yaptığı çok yönlü çalışmalarla bu disipline yeni ufuklar kazandırmış olan Plantinga, yaptığı çalışmalarla bugün hala din felsefesi içerisinde popülerliğini koruyan bir isimdir. Tezimizin ana temasını oluşturacağımız bu bölümde öncelikle Plantinga'nın yetiştiği ortamı ve aldığı eğitimi biyografi kısmında ele almaya çalışacağız. Ardından Plantinga'nın düşünce dünyasında hem teolojik hem de epistemik fikirlerine etki eden iki önemli ismin görüşlerini ana hatlarıyla ele alacağız. Son olarak bu bölümde onun dini epistemolojisini oluşturan kavramları, eleştirileri ve çözüm önerilerini ele alıp tezimizin sonuç kısmında Plantinga'nın fikirlerini değerlendirmeye çalışacağız.

2.1.1 Plantinga'nın Biyografisi ve Akademik Çalışmaları[249]

15 Kasım 1932 tarihinde Michigan'ın Ann Arbor kasabasında dünyaya gelen Plantinga'ya göre, çocukluk yıllarından itibaren kiliseye gitmek onun yaşamının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Plantinga'nın yaşadığı bu çocukluk deneyimleri onun Hristiyanlık ve Kilise ile bağlarını daha çocukluk yıllarından itibaren şekillendirmiştir. Plantinga'nın Jomestown Kolejinde felsefe profesörü olan babası Cornelius A. Plantinga'nın tavsiyeleri ve çocukluk yıllarında ki merakı onu özellikle sosyal bilimlerin ağırlıklı olarak okutulduğu Jomestown Presbyterian Kilisesine gitmeye yönlendirmiştir. Ancak babasına 1949 yılında Calvin Kolejinden gelen çalışma teklifiyle birlikte, Plantinga'nın eğitim ve düşünce dünyası açısından dönüm noktası diyebileceğimiz bir gelişme yaşandığını söyleyebiliriz.[250]

---

[249] Plantinga'nın ayrıntılı biyografisi ve akademik çalışmaları için ayrıca bknz: *http://theor.jinr.ru/~kuzemsky/plantingabio.html*.,*https://www.ccel.org/ccel/plantinga*.,*https://www.giffordlectures.org/lecturers/alvin-plantinga*., *http://www.veritasucsb.org/library/plantinga/cv.html*. , Ayrıca, J. Teomberlin ve P. van Inwagen'in birlikte kaleme aldığı 1985 yılında yayınlanan *Alvin Plantinga* (D. Reidel, Dordrecht, Netherlands, 1985) adlı eser, Plantinga'nın çalışmalarını eleştirel bir şekilde ele alması bakımından önemlidir.

[250] Calvin Kolejinde aldığı eğitimin Plantinga'nın hayatında önemli bir yeri vardır. Çünkü Hristiyan Reform Kilisesi'nin eğitim kurumlarından biri olan bu kolejde eğitim görmek, Plantinga'nın hem dini hem de akademik yaşamına önemli etkileri olmuştur.

Babasının da çalıştığı Calvin Koleji'nde 1950 yılında eğitimine kaldığı yerden devam eden Plantinga, bir yıl sonra Harward Üniversitesi'ne burslu öğrenci olarak kabul edilmiştir. İlk defa burada Bertrand Russell gibi agnostik düşünürlerin yazıları ve düşünceleriyle karşılaşan Plantinga, Harward'da ki bir dönemlik öğrenciliğinden sonra, 1954 yılında Calvin Koleji'ne geri dönmüş ve buradan aynı yıl mezun olmuştur. Son olarak Plantinga, lisansüstü eğitimini Michigan (1954-1955) ve Yale Üniversitelerinde (1955-1958) tamamlamıştır.

Ayrıca Plantinga, "buradaki öğrenciliği sırasında, felsefi düşünce dünyasının şekillenmesine yardımcı olan ve kalıcı dostluklar kurduğu William Alston, William Frankena ve ünlü bilim felsefecisi Nancy Cartwright ile tanışmıştır"[251] Michigan Üniversitesinde bu isimlerle birlikte çalışan Plantinga, burada Hector Castenada, George Nakhnikian ve Edmund Gettier gibi bir takım teizm karşıtı fikirlerle karşılaşmıştır. İkisi de birer papaz çocukları olan Gettier ve Nakhnikian'ın Hristiyanlığa karşı saldırıya varacak şekilde ciddi eleştirileri, Plantinga'nın felsefi ve teolojik arka planı için büyük bir rol oynamıştır. Nitekim burada tanıştığı anti-teistik iddialarla John Mackie'nin *"The Miracle of Theism"*[252] adlı eserini karşılaştıran Plantinga'nın, *"God and Other Minds"* isimli ilk önemli eserini yazmasına neden olan şey de bu Hristiyanlık karşıtı eleştirilerdir.

Akademik hayatında öncelikle, Wayne State Üniversitesi'nde felsefe doktoru olarak dersler veren Plantinga, daha sonra Calvin Koleji'nde çalışmaya başlamıştır. (1963-1982) Eserlerinin büyük bir bölümünü Calvin'de çalıştığı yıllarda kaleme alan Plantinga, burada; *"Analytic Philosophy and Chiristianty", "The Ontological Argumen", "Which Worlds Could God Have Created", "God Freedom and Evil", "Existence", "Necessity and God"* gibi çoğunluğu makalelerden oluşan 58 tane eser yazmıştır.

Plantinga'nın eserlerinin içeriğine baktığımızda, ontolojik argümanı modern mantığın yöntemleriyle incelediği *The Ontological Argument* (1965), kötülük sorununun çözümüne ilişkin geliştirdiği özgür irade savunmasını *God and Other Minds* (1967) ve *The Nature of Necessity* (1974) adlı eserlerinde ele almıştır. *God,*

[251] Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, s. 34.
[252] Orijinal adı *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* olan 1983 yılında J. Mackie tarafından kaleme alınan kitap. Mackie kitabında, Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen hem klasik hem modern argümanları ele alıp inceler.

Freedom and Evil (1974) adlı eserinde ise, bu iki çalışmanın özetini ve özgür irade savunmasının toplu analizini işlemeye çalışmıştır. Daha sonra Nicholas Wolterstorff ile birlikte kaleme aldıkları ve reform epistemolojisi açısından büyük önem arz eden *Faith and Rationality*'i (1983) yayımlamıştır. Bu çalışmada Plantinga, delilci itirazın doğruluk ve rasyonellik ölçütlerini karşılamasa bile Tanrı inancının herhangi bir şekilde kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inanç olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Plantinga ayrıca, IIIionis Üniversitesi (1960), Harvard Üniversitesi (1964-1965), Chicago Üniversitesi (1967), Michigan Üniversitesi (1967), Boston Üniversitesi (1969), Indiana Üniversitesi (1970), Syracuse Üniversitesi (1978) ve Arizona Üniversitesi'nde (1980) misafir öğretim üyelikleri de yapmıştır. Ayrıca Plantinga, 1982 yılından itibaren Notre Dame Üniversitesi'nde Din Felsefesi Kürsüsü başkanlığı ve Din Felsefesi Merkezi direktörlüğünü de yürütmüştür. Son olarak Plantinga, 2017 yılında "*Templeton Prize*"[253] gibi önemli bir değeri olan ödüle layık görülmüştür.

Şüphesiz yaşayan en önemli din felsefecilerinden biri olan Plantinga, analitik felsefe geleneği içinde rasyonel bir din felsefesi yapmanın ve teistik iddiaları rasyonel bir şekilde savunmanın imkanını ortaya koyduğu çalışmaları sayesinde, dünya genelinde haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Plantinga'nın tüm akademik kariyerinin amacı, dinsel inancın rasyonelliği ve teistik inancın epistemik açıdan haklılığını ortaya koymaktır. Plantinga'ya göre, "Tanrı inancına yönelik bir eleştiri, her ne kadar aralarında farklı görüşler ve değerlendirmeler olsa dahi Yahudilik, İslam ve Hristiyanlık gibi üç büyük dinin kalbine yani Tanrı inancına yapılmış bir eleştiri demektir".[254] Plantinga, gerek Hristiyanlık açısından gerekse din felsefesi içerisinde diğer tek Tanrılı dinler açısından kuşatıcı bir felsefe yapmaya çalışmaktadır. Nitekim o, "her ne kadar benim öğüdüm özel olarak Hristiyan felsefecilere yöneltilmişse de ister Hristiyan, ister Yahudi, ister Müslüman olsun Tanrı'ya inanan tüm felsefecilerle

---

[253] Templeton Ödülü, Sir John Templeton tarafından 1972 yılında kurulan ve kendilerine "Ruhun Girişimcileri" dedikleri bir vakıf tarafından verilen bir ödüldür. Daha önce Dalaı Lama ve Rahibe Teresa gibi isimlerin layık görüldüğü ödülün maddi değeri 1.7 milyon dolar kadar olup, ödül herhangi bir dine yönelik olmayıp, Hristiyan, Musevi veya Müslüman olan birçok bilim adamına verilmektedir. Ayrıca bknz. http://www.templetonprize.org/currentwinner.html (20.03.2018)

[254] Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983, s. 16.

ilgilidir"[255] diyerek kendi felsefesinin tek Tanrılı tüm dinler açısından değerli olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.

Plantinga'nın dini epistemolojisini erken ve son dönem olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Erken dönem çalışmalarında daha çok delilci itirazın yeterli bir nedene dayanmaksızın bir önermeye inanmanın rasyonel açıdan doğru olmayacağı şeklindeki argümanın hatalı ve geçersiz olduğunu göstermeye çalışır. Plantinga, N. Wolterstorff'la birlikte 1983 yılında yayımladığı *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* adlı eserle, erken dönem dini epistemoloji düşüncesini tamamlar. Plantinga'nın son dönem dini epistemolojisi 1993-2000 yılları arasında yayınladığı ve Warrant (güvence) dönemi diye tanımlanan üç eserden oluşur. Burada Plantinga'nın asıl amacı, Descartes ve Locke gibi iki önemli düşünürün ve adları onlarla birlikte anılan içselcilik, deontolojizm ve gerekçelendirme gibi kavramların geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktır. Plantinga, epistemolojik yönü kuvvetli olan bu çalışmalarında, bir inancın bilgiye dönüşebilmesinin şartlarını ve doğrulanmış bir bilgi olarak kabul edilebilmesinin koşullarını gözden geçirir.

Plantinga'nın felsefesinin ve dini epistemolojisinin önemli bir bölümünü oluşturan bu temel konular, çağdaş din felsefesi içerisinde büyük tartışmalara yol açmış ve hem felsefe hem de din felsefesi içerisinde yeni soruları ve problemleri de beraberinde getirmiştir. Plantinga'nın ortaya koyduğu temel görüşler, teistik ve anti-teistik bir takım eleştirilere tabi tutulmuş ve teoloji, epistemoloji, felsefe gibi disiplinlere yeni ufuklar kazandırmıştır.

Öncelikle bu bölümde Plantinga'nın epistemik ve teolojik görüşlerinin olgunlaşmasında önemli yeri olan ve bizim ardalan diye tabir ettiğimiz, John Calvin'in Reform Teolojisi ve Thomas Reid'in Sağduyu Epistemolojisi hakkında bilgi verelim daha sonra ise Plantinga'nın bu görüşleri epistemolojik fikirlerinin inşasında nasıl kullandığını ve geliştirdiğini açıklamaya çalışalım.

---

[255] James F. Sennett, *The Analytic Theist, an Alvin Plantinga Reader*, "Advice to Christian Philosopher", B. Eardmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge 1999, ss. 296-315.

2.1.2 John Calvin'in Teolojisi

John Calvin, 1509'da Fransa'nın Noyon kentinde doğdu. Babası bir avukattı ve oğlunun kilisede eğitim alıp, iyi bir bilim adamı olmasını istiyordu. Nitekim John Calvin, 1520'lerin ortalarına doğru Latin dilini iyi bir şekilde öğrendi ve Paris'te yoğun bir şekilde teoloji çalışmalarına başladı. Çalışmalarıyla Protestan Reformasyon'unun ikinci kuşak önde gelen reformcularından biri oldu. Calvin, "dinsel içerikli çalışmaları ve Kitabı-ı Mukaddes üzerine yorumlarından oluşan kapsamlı metinleriyle Protestanlığa doğrudan etki etmiş"[256] Hristiyanlık üzerine yaptığı yorumlar Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Protestanlığı derinden etkilemiştir. Ayrıca Calvin'in, "Hristiyan Kutsal Kitabı'nı ve Kilise düzenini açıklamaya yönelik kitaplarının yanı sıra, Roma Katolikleri ve Anabaptistlere karşı yazdığı polemikler ve değişik mektuplardan oluşan çok sayıda eseri de vardır."[257]

En önemli eseri olan *"Institues of the Christian Religion"* (Hristiyan Dininin Kurumları) onu şöhrete kavuşturan ve düşüncelerini bütüncül açıdan yansıtan bir eserdir. Calvin bu eserini, "Tanrı, İsa Mesih, Kutsal Ruh ve Kilise şeklinde dört ana başlık altında kaleme almıştır."[258] Ayrıca bu eser, Calvin'in siyasal görüşlerini yansıtması bakımından da önemlidir. Nitekim Cenevre'de kurmaya çalıştığı siyasal ve teokratik düzen bunu göstermektedir.[259] Öte yandan, Alvin Plantinga ve Paul Helm gibi önemli çağdaş din felsefecileri onun mirasından yararlanarak çalışmalarını sürdürmüş, özellikle Plantinga, teolojik ve epistemik görüşlerinin olgunlaşmasında, Calvin'in reformcu Hristiyan görüşlerinden yararlanmıştır.

Calvin, reform hareketi süresince ortaya çıkan çeşitli ve belirli düzenden yoksun teolojileri bir araya getirmiş ve düzensiz olan bu teolojileri birbirleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Ayrıca yaptığı bu çalışmalarla Reformasyon önderi olarak takdir edilmiştir. Calvin'in bu şekilde tanımlanması hususunda görüş birliği vardır. "Fakat Calvin'in teolojik düşüncesinin özgün olup olmadığı, geçmişte olduğu gibi bugün de tartışılmaktadır".[260] Kimi çevreler onu kendi fikirlerini üretmeyen ama başkalarının

[256] Hakan Olgun, *Kalvinizm'de On Emir*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2012, s. 17.
[257] http://muhammettarakci.blogspot.com.tr/2005/10/felsefe-ansiklopedisi-ed.html (15.04.2018)
[258] http://muhammettarakci.blogspot.com.tr/2005/10/felsefe-ansiklopedisi-ed.html (15.04.2018)
[259] Ayrıca bknz. Mustafa Bıyık'ın kaleme aldığı *"Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve Cenevre Modeli"* isimli eseri, Calvin'in Cenevre'de uygulamaya çalıştığı, teokratik ve siyasal uygulamaları göstermesi açısından önemlidir.
[260] Osman Murat Deniz, "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü", *Akademik Bakış Dergisi*, Kasım-Aralık 2012, s. 2.

fikirlerini derleyen bir teolog olarak görürken bu görüşün tam karşısında yer alanlar ise onun teolojisinin özgün olduğunu belirtir. Onlara göre Calvin, varolan düşünceleri yeni terkipler halinde bir araya getirmiş ve bu düşünceleri geliştirerek farklı bir anlamda sunmuştur. “Bu bağlamda Calvin, Augustine ve Aquinas ile aynı sınıfta değerlendirilir”.[261] Calvin’in düşüncelerinin merkezini Kitab-ı Mukaddes oluşturmakla birlikte, ona göre bu kitapta vahyedilen şeylerden başka bir şey araştırmak yanlıştır. Nitekim Calvin’in reform teolojisinin de merkezini oluşturan görüşü şudur: “Tanrı, sadece Kitab-ı Mukaddes aracılığıyla bilinebilir. Tanrı’yı kendi bütünlüğü içerisinde, yani, Yaratıcı, Kurtarıcı ve dünyanın rabbi olarak bilmenin tek yolu budur”.[262]

Calvin’in epistemik açıdan önem taşıyan görüşlerine gelecek olursak, öncelikle Calvin’e göre, “Tanrı’ya inanmayan birisi epistemik açıdan özürlüdür; tıpkı karısının var olduğuna inanmayan ya da onun son derece akıllı bir şekilde tasarlanmış olmasının yanı sıra düşünce, duygu veya bilinçten yoksun bir robot olduğuna inanan bir adam gibi”.[263] Plantinga’nın Calvin’in bu yorumuna yönelik yaptığı çözümlemeye göre Calvin, “Tanrı’ya inanmayan bir kimsenin durumunu, inanan bir kimsenin durumuna oranla, epistemik olarak daha aşağı bir durum olarak görür”.[264]

Daha önce de belirttiğimiz gibi Plantinga’nın epistemolojik görüşlerinin arka planında Thomas Reid varsa, teolojik görüşlerinin arkasında ise John Calvin vardır. Calvin’in bir reform teoloğu olması, Plantinga’nın ise reform epistemoloğu olması bu açıdan bizce açıklanabilir görülmektedir. Özellikle Plantinga, dini inancın rasyonelliği hususunda sıklıkla Calvin’e atıfta bulunur. Bu yüzden biz bu bölümde Calvin’in iman, kurtuluş, özgürlük, vahiy, ilahi his, kutsal kitap gibi konulardaki görüşlerinin Plantinga üzerindeki etkilerinin bilinmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ancak bunu yaparken, Kalvinist teolojiyi bütünüyle ve ayrıntılarıyla ele almak yerine daha çok Plantinga ve onun dini inancın rasyonelliği üzerinde ki etkileri üzerinde duracağız. Yani, reform epistemolojisini etkilediği kadarıyla.

Öncelikle imanı Tanrı’nın bir lütfu, kurtuluş için bir müjde olarak gören, Calvin’e göre “iman, insanı sonunda kurtuluşa götüren dini bir eylem değil, Tanrı’nın

[261] Deniz, *John Calvin’in Teolojisi ve Özgünlüğü*, s. 2.
[262] Deniz, *John Calvin’in Teolojisi ve Özgünlüğü*, s. 6.
[263] Michael Peterson, vd. , *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 332.
[264]Plantinga, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* s. 67.

insanlara bir hediyesidir. Kendisini sonsuza kadar yüceltmeleri için insanları iman etmeleri noktasında seçen Tanrı'ya iman etme işi de Tanrı'nın iradesi dâhilinde gerçekleşmektedir."[265]

Calvin açısından, Tanrı'yı anlamak ve iman etmek için daha doğrusu ona ulaşmak için kutsal kitap çok önemlidir. Nitekim biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, kutsal kitap onun görüşlerinin merkezini oluşturur. Bu konu hakkında Calvin çok katı bir tutum izlemektedir. Onun açısından kutsal kitap haricindeki Tanrı hakkındaki bilgiler spekülasyondan ibarettir. Calvin, ayrıca iman ve Tanrı'nın bilinmesi gibi konularda da insan aklını yanıltıcı olarak görür. "Bütün olaylardan daha yüce olana iman edilmezse, Tanrı'nın Sözü'nün otoritesi egemen olmaz."[266]

Calvin, Kutsal Ruh konusunda da akla güvenmez. Calvin için bu konu hakkında da tek çıkar yol imandır. Calvin'e göre "kurtuluşumuzun esası olarak Kutsal Yazı'da O'nun bütün düşmanlıkları kaldırdığı ve bizi lütfuna kabul ettiği belirtilmektedir".[267] Burada Calvin, insanın Tanrı'yı bilmesi ve ona iman etmesi için gerekli koşulu salt akılda değil, Kutsal Kitap'ın rehberliğinde görmektedir. Yani Calvin salt aklın yaratılış gereği kurtuluş ve imana giden yolda yeterli olamayacağını, çünkü iman için gerekli niteliklerden yoksun olduğunu belirtir. "Bütün insan ırkı, en başından bu yana Âdem'in günahıyla bozulmuş ve sapmış olsa da, O'nun merhametinin yaşanmadığı bir çağ olamasın diye, bu kirlenmiş kalabalıktaki bazı kapları onurla kutsamıştır".[268] Calvin'e göre "asli günahın kölesi durumundaki insan, Tanrı'yı tam anlamıyla bilemez. Tanrı'yı bilmemize tesir eden başka bir sınırlayıcı daha vardır. Yaratan ve yaratılan arasındaki büyük mesafe buna engeldir".[269] Yani, sadece günahkar olduğumuz için değil, ezeli ve ebedi Tanrı'nın yanında, sonlu varlıklar olduğumuz için de Tanrı'yı bilemeyiz. Sonlu ve kendinde varlıklar olarak bizlerin Tanrı'yı tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Ancak, Kitab-ı Mukaddes'e başvurarak yani vahiy ölçüsünde Tanrı'yı bilmek mümkündür.

---

[265] Kenan Has, "Teolojik Bazı Kavramlar ve Dinsel-Seküler Otorite Sorunu Üzerine: Luther – Calvin", *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı 17,

[266] John Calvin, *Hristiyan Dininin Temelleri*, John T. McNeıll, (der.), Calvin'in bu çalışmasının Türkçe'ye derlenmiş hali için ayrıca bknz: http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=324896 (21.11.2018.)

[267] Calvin, *Hristiyan Dininin Temelleri*, s. 403.

[268] Calvin, *Hristiyan Dininin Temelleri*, s. 389.

[269] Deniz, *John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü*, s. 9.

Calvin ayrıca, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi adeta efendi ile köle arasındaki ilişkiye indirgemiştir. "İnsanın görevi, Tanrı'nın buyruklarına itaat etmektir. Dolayısıyla insan, kendi isteklerine değil, Tanrı'nın isteklerine uymaya yöneltilmelidir".[270] Calvin, bunun dışında hayatın bir amacının olmadığını belirtir. İnsanın asli görevi Tanrı'ya itaat etmektir. Tanrı'nın insanı yaratmasındaki amaç Kitab-ı Mukaddes'te açıklanmadığına göre iman sahiplerinin bunu araştırmaması gerekir. Çünkü bu insanlardan gizlenmiştir. İnsanın salt aklıyla Tanrı'nın gizemlerini ve doğasını bilmesi mümkün değildir. "Bu bağlamda Kutsal Kitap, Tanrı'nın gizeminin bizzat Tanrı tarafından açığa vurulması ve Tanrı'nın kirlenmiş ve günahkar insana kendisini ifşa etmesidir".[271]

Calvin'in doğal vahiy anlayışı ise, "insan zihninde inkar edilemez tarzda bir Tanrı fikrinin mevcut olduğu düşüncesine dayanır." Plantinga'ya göre, Calvin'in ilahi his (*sensus divinitatius*) olarak isimlendirdiği bu düşünce aynı zamanda onun dini epistemolojisinin de özünü oluşturur.[272]

> İnsan zihninin derinliğinde, uluhiyete dair doğal bir farkındalık söz konusudur. Bunun ihtilaftan uzak olduğunu kabul ediyoruz. Tanrı kendi cehaletlerine sığınmalarını engellemek için tüm insanların zihnine ilahi haşmeti hakkında bir tür anlayış yerleştirmiştir. İnsanoğlunun hafızasını hep yenileyerek, sürekli yeni bilgi damlaları verir. Ünlü bir putperestin dediği gibi, şuurunun derinliklerinde bir Tanrı'nın varolduğu kanaatine sahip olmayacak kadar barbar ve vahşi bir topluluk yoktur. İşte bu ortak inanç insanların zihnini çok derinden işgal eder, herkesin kalbinde çok sarsılmaz bir yer edinir! Nitekim yoğun çabalarına kalplerindeki Tanrı korkusundan kurtulamayan azılı sapkınlar, "bir Tanrı vardır" şeklindeki kanaatin, her insanda doğuştan geldiğinin, insan zihninin en derinliklerinde bulunduğunun, sanki iliğine işlemiş olduğunun bir göstergesidir.

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Calvin'e göre, Tanrı'nın bizi kendisine inanma eğilimiyle yarattığını söyleyebiliriz. Yani Calvin'in ilahi his dediği şey, bütün insanların yalnızca Tanrı'yı bilme ve ona inanma eğilimiyle değil, aynı zamanda Tanrı'yı bilerek dünyaya gelmesidir. Burada Calvin'in ifadeleri sanki doğuştan var olan Tanrı bilgisine doğumdan itibaren, anne karnından itibaren sahipmişiz gibi algılanabilir. Plantinga açısından Calvin, bu görüşü kabul etme yanlısı değildir. "O daha çok böyle bir bilgi konusundaki yeteneğin, tıpkı aritmetik bilgisi

[270] Deniz, *John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü*, s. 8.
[271] Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, s. 93.

[272]John Calvin, The Institues of the Christian Religion, http://www.ccel.org/ccel/calvin/institues.all.htm (28. 11.2018)

yeteneğinde olduğu gibi, insanda doğuştan olduğunu ifade etmek ister".[273] Ancak biz aritmetiği anne karnından itibaren bilmiyoruz bunun için tecrübeye yani olgunluğa ihtiyaç duyarız. Plantinga'nın yorumuna göre Calvin'in burada iddia ettiği doğuştan Tanrı bilgisi sadece bir yetenektir ve öyle algılanmalıdır. "Bu sensus divinitatius yetisi, Kant'ın yıldızlı gökyüzünden etkilenmesi gibi, belli koşullarda ortaya çıkan bir eğilimdir".[274] Nitekim Calvin'de Kant gibi, bize Tanrı'yı evrende hatırlatan koşullarla ilgili şöyle der: "İnsan, gözlerini onu görmeye zorlamaksızın açamaz. Bakışlarını nereye çevirirsen çevir evrende onun ihtişamının en azından bir pırıltısını fark edemeyeceğin hiçbir yer yoktur".[275] Bu ilahi sezginin Calvin ve Plantinga tarafından işlenen yönü aslında Reid'in algı değerlendirmesini hatırlatmaktadır. Bir sonraki bölümde Reid'in epistemolojisine dair vereceğimiz bilgilerle bu konu daha iyi anlaşılacaktır.

Calvin'in teolojisi ve epistemolojisi hakkında verdiğimiz bilgileri toparlamaya çalışalım. Son tahlilde Calvin, Tanrı'nın bilinebilmesi ve ona iman edilebilmesi için Kutsal Kitap'ın bilinmesini şart koşar. Yani Calvin'e göre, Tanrı, ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. İnsanların Tanrı'yı bilmeleri için ilahi his olarak isimlendirdiği bir yeti vardır. Bu yeti kurtuluş için yeterli değildir. Ayrıca bu yeti, Plantinga'nın dini epistemolojisinin de çıkış noktasını oluşturur.

2.1.3 Thomas Reid'in Sağduyu Epistemolojisi

Thomas Reid İskoçya'nın Aberdeen şehri Kincardenshire beldesinde din adamlığı geleneğine sahip ve kendisi de bir din adamı olan babası Lewis Reid'in dördüncü çocuğu olarak 1710'da dünyaya gelmiştir.[276] Çocukluğundan itibaren bilgiye ve bilime yönelik hevesli birisi olan Reid'in Annesi Margaret Gregory'nin, saygın bilim adamları soyundan gelmesi de bunda etkili oldu. Henüz daha 12 yaşındayken Aberdeen Üniversitesi'nde Felsefe bölümüne başlaması, belki de onun bilime ve felsefeye olan merakının en büyük göstergesidir. Burada Berkeleyci matematik hocalarından dersler alan Reid için dönüm noktası, Hume ve onun en önemli eserlerinden biri olan *Treatise*'dir. Nitekim Reid, kendini belirli süre için, yani,

---

[273] Batak, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, s. 272.
[274] Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief,* Oxford University Press, New York, 2000, s. 173.
[275] Calvin, *Institutess of the Christian Religon*, s. 52.
[276] Reid'in Türkçe olarak ayrıntılı biyografisi için bkz. Hacı Mustafa Açıkgöz, *18.Yüzyıl İskoç Felsefe Geleneğinde İki Filozof Portresi ve Düşündürdükleri,* Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, Muğla, 2000, s. 12.

"Hume'un *Treatise*'ni sorgulayana kadar Berkeleyci olarak nitelemiştir."[277] Matematiğe ilgi duyduysa da daha çok zihin felsefesi alanına yoğunlaşan Reid, "sonradan felsefesinin ve kendisinin özel felsefi kimliği (sağduyu felsefesinin kurucusu) olacak olan sağduyu kavramını (*the concept of common sense*) felsefi anlamıyla ilk önce G. Turnbull'un derslerinden öğrenmiştir."[278]

İskoç aydınlanmasının önemli isimlerinden biri olan Reid'in öncelikli olarak epistemolojik tutumu, teolojiye ve dine karşıt bir konum içerisinde yer alan Hume'un felsefesine bir tepki niteliğindedir. Nitekim Reid'in 1764'te yayınladığı eserlerinden ilki ve en önemlisi olan *"Inquiry into the Human mind on the Principles of Common Sense"* (Sağduyu İlkeleri Zemininde İnsan Zihnine Dair Soruşturma) adlı yapıtı, Hume'un şüpheci epistemolojisine karşı bir alternatif olarak yazılmıştır. Ancak Hume, her ne kadar yazdığı mektubunda Reid'i ve eserini ciddiye almasa da, daha sonradan Reid'in yazdıklarını kendi epistemolojisine ve felsefi sistemine bir meydan okuma olarak değerlendirmiştir.

Reid'in sağduyu felsefesini ayrıntılı olarak ele aldığı bu eseri, hem Hume'a hem kendisinden önceki geleneksel epistemolojiye ama özel olarak "klasik temelciliğe bir başkaldırı ve reddiyedir."[279] Reid, öncelikle klasik temelciliğin apaçık ve seçik doğrulanmış kimi inançlara yönelik yaptığı tanımlamayı eleştirmekle işe başlar ve bu tanımlamanın hatalı ya da eksik olduğunu belirtir. Ona göre klasik temelciliğin bu tanımlaması, "bilginin kapsamını çok fazla daraltmış ve rasyonel olarak kabul edebileceğimiz birçok bilgi türünü bilginin sınırları dışında tutmuştur".[280] Reid'e göre, bu tutuma sahip filozoflar, "inançlarımızı mantıksal çıkarımlar ve duyusal algılarımız aracılığıyla ulaştığımız inançlarla sınırlayarak, başarısız olmuşlardır".[281]

Bilindiği üzere genellikle Descartes'a dayanan klasik temelcilik şu prensiplerden oluşmaktadır:

1. İnançlar çeşitli epistemik değerlere sahiptir.

---

[277] Açıkgöz, *18.Yüzyıl İskoç Felsefe Geleneğinde İki Filozof Portresi ve Düşündürdükleri*, s. 13.
[278] Açıkgöz, *18.Yüzyıl İskoç Felsefe Geleneğinde İki Filozof Portresi ve Düşündürdükleri*, s. 14.
[279] Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defence of Reason and Belief in God*, William B. Eardmans Company, Michigan, 1998, s. 143.
[280] Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ed.Derek R.Brookes, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2003, s. 5.
[281] Reid, *Inquiry*, s. 15.

2. Epistemik değer açısından inançlar iki türlüdür. Bunlardan ilk grup kendiliğinden delilli inançlar, ikincisi ise delilsel açıdan başka inançlara bağlı olan inançlar.

3. Bu iki gruptan birincisi ikincisinden daha üstündür ve kendiliğinden delilli olan inançlar diğer inançlara göre sayıca çok azdır.[282]

Klasik temelselcilikte bilgi çıkarımsal ve temel olmak üzere ikiye ayrılmış, temel inançlar doğruluğu kendiliğinden açık ve başka inanç tarafından delile ihtiyaç duymadığı için çıkarımsal inançlara göre daha üstün tutulmuştur. Burada ortaya çıkan önemli bir sorun vardır. Biz hangi inançları neye dayandırarak temel inanç olarak değerlendireceğiz? Daha doğrusu, bu temel inançların haklı çıkarıma tabi olmamasının nedeni nedir? Bu problem klasik temelselci filozoflar arasında belirgin farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmış ve temelselcilik iki farklı ekolden değerlendirilmiştir. Bunlar: katı temelselcilik ve ılımlı temelselcilikdir.

Öncelikle şunu ifade edelim ki, temelselci bilgi teorilerindeki bu ayrışmalar, ayrıca teolojik ayrışmalara da kaynaklık etmektedir. Klasik temelselci teistler, imanın rasyonel olmasının sebebini, inançlarını yeterli derecede delil bulunması olarak görürken, bu görüşün tam karşısında yer alan ateist temelselcilere göre ise durum tam tersidir; yani, Tanrı'nın varlığı için yeterli delil yoktur. Bu şekilde düşünen ünlü ateist düşünürlerden W.K. Clifford'a göre "yetersiz delile dayanarak herhangi bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için yanlıştır"[283] şeklinde bir argüman sunar. Öte yandan, her klasik temelselci, yani katı akılcı, teizm karşıtı değildir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi "başta John Locke olmak üzere, bir ölçüde Thomas Aquinas ve çağdaş din felsefecisi Richard Swinburne katı akılcı olarak değerlendirilebilen teist filozoflar arasında sayılmaktadırlar".[284]

Reid ve Plantinga ise temelselciliğe alternatif olan ılımlı temelselci kanatta yer almaktadır. Nitekim Reid gibi o da geleneksel epistemolojiye karşıt bir tutum içindedir. Reid, Descartes'ın geleneksel epistemoloji içerisinde öne sürdüğü tanımlamayı katı ve eksik bulmakla birlikte, Plantinga'da Clifford'ın öne sürdüğü

---

[282] Ayşenur Ünügür, *Thomas Reid'in Din Epistemolojisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013, s. 5.
[283] W. K. Clifford, "The Ethics of Belief.", *The Theory of Knowledge*, ed. Louis P. Pojman Belmont, CA: Wadsworth, 2003, s. 518.
[284] Cafer Sadık Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *O.M.Ü, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, Samsun 1997, s. 218-219.

ilkeyi, kendi öngördüğü şartları sağlamadığı için kabul edilmesini sağlayacak bir gerekçenin olmadığını öne sürerek reddetmektedir. Yani, bu ilkenin kendisi ne yanlışlanabilir ne de apaçık-seçik kendiliğinden delilli değildir. Plantinga, ılımlı temelselci modelde öne sürdüğü çözümü, temel inançların genişletilmesinde ve onları yanlışlanabilir olarak görmekte bulur. Plantinga temel inancı şu şekilde tanımlar: "*C* şartı altında, *S* kişisi *p* inancını temel olarak kabul etmekte haklı çıkmıştır."[285] Yani, Plantinga'ya göre, *p* inancının temel olarak kabul edilmesi için onun yanlışlanamaz veya apaçık bir inanç olma şartı yoktur.

Bu ılımlı temelselci görüşün Reid üzerinden Plantinga etkisini biraz daha irdeleyelim. Descartes'dan bu yana epistemolojinin ana ilkesinin "şüphe edilecek her inancı reddet ve sadece şüphe edilmeyen ve mutlak bir şekilde belli bir delil tarafından kurulabilecek inancı kabul et" şeklinde formüle edildiğini bilmekteyiz. Reid, bu ilkeye, "inançlara masumluğu gösterilinceye kadar suçlu gözüyle baktığı için itiraz eder." [286] Reid, bu ilke yerine, "inançlar suçluluğu gösterilinceye kadar masumdur"[287] şeklinde karşıt bir rasyonalite ilkesi önerir.

Reid'e göre, bizim akıl ve muhakeme yetimiz dışında bilgi ve inanç üreten başka birçok yetimiz bulunmaktadır. Reid bu yetilerin tümüne birden "sağduyu (*common sense*)"[288] adını vermekte ve "hafızaya, dış dünyaya, diğer zihinlerin varlığına ve de başkalarının tanıklıklarına ilişkin inançlarımızı sağduyunun ürettiği inançlar içerisinde değerlendirmektedir."[289] Örneğin, bizim belli koşullarda, olağan duyusal algılarımızın yanında hafızamıza da inanmaya eğilimli olduğumuzu söyleyen Reid şöyle der: "bizim şu an bir koku aldığımıza ilişkin inancımızın kaynağı onu kokluyor olmamızdan başka bir şey olmadığı gibi, dün bir koku aldığımıza ilişkin inancımızın kaynağı da o kokuyu hatırlamamızdan başka bir şey değildir."[290] Reid'e göre, "zihnin tamamen farklı işlev ve fonksiyonlarını icra eden duyu ve hafıza, bizim temel ve orijinal inanç kaynaklarımızdandır."[291] Yani, duyu ve hafıza yetilerimizin bize sunduğu güvenden

---

[285] Alvin Plantinga, "Is belief in God Properly Basic?" *Nous,* Cilt. 15, No. 1, Oxford 1981, s. 49.
[286] Clark, *Return to Reason*, s. 146.
[287] Clark, *Return to Reason*, s. 146.
[288] Reid, *Inquiry*, s. 15.
[289] Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function,* Oxford University Press, Oxford, New York 1993, s. 183.
[290] Reid, *Inquiry*, s. 15.
[291] Reid, *Inquiry*, s. 15.

başka gerekçemiz olmasa dahi, onları, temel ve doğrulanmış olarak görmemek için hiçbir nedenimiz yoktur.

Plantinga gibi bazı teist felsefeciler, bizim yukarıda değinmeye çalıştığımız Reid'in sağduyu epistemolojisini, Tanrı inancının oluşmasında da temel olarak kabul etmişler, herhangi bir delile dayalı olmasa da Tanrı'ya inanmanın rasyonel olabileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre, insanın doğasında Tanrı'ya belirli şartlarda inanmasını sağlayacak bir takım bilişsel yetilerin varlığı mümkündür. Ancak, "her ne kadar bir takım filozoflar Tanrı'nın varlığına olan inancımızı açıklamak için Reid'in sağduyu felsefesini kullansalar da, Reid'in kendisi Tanrı'nın varlığını onların yaptığı şekilde temel bir inanç olarak kabul etmemiştir."[292] Reid'e göre, sağduyu ilkeleri üzerinden yapılan muhakemeler sonucunda Tanrı'nın varlığının haklı çıkarımı sağlanabilir. O, "sağduyu prensipleri temele alınmadan yapılan bir felsefenin saçma ve tutarsız sonuçlar üreteceğini düşünmektedir. Bu şekilde yanlış felsefe yapılmasının ortaya çıkardığı en vahim sonuç mutlak şüpheciliktir. Mutlak şüphecilik ise Tanrı'nın varlığını inkâra varan düşüncelere sebebiyet vermektedir."[293]

Geldiğimiz nokta itibariyle Plantinga'nın da Reid gibi düşündüğünü, yani, aklın sadece inanç oluşturan yetilerimizden sadece biri olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Plantinga, özellikle delilciliği eleştirirken Reid'in diğer zihinlerin varlığı argümanını çok iyi kullanır. Plantinga'ya göre, Tanrı inancının rasyonelliği hususu, bilimsel varsayımlara inançtan çok diğer zihinlerin varlığına inanca daha fazla benzemektedir. Ayrıca, Reid'in de bütün diğer İskoç aydınlanmacıları gibi Hristiyanlığın Kalvinci mezhebine mensup olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Son olarak belki de Reid'in öneminin Plantinga ve arkadaşlarının üzerinde etkisi onların reform epistemolojisi dedikleri ekole belki de ilham kaynağı olmasında yatmaktadır. Öte yandan Reid'in bir reformcu epistemoloğu olup olmadığı sorusunun cevabını, Reid'in epistemolojisini inceleyen, D. Tuggy vermektedir:[294]

> Reid'le reformcu epistemoloji yanlıları arasında temelde bir benzerliğin bulunmasına rağmen, Reid'in Tanrı inancını temel bir ilke olarak kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü bir kere Tanrı'nın varlığını kabul etmemek insanı pratik çelişkilere götürmemektedir; ikincisi, Tanrı'nın bizi değişik zihinsel yetilerle donatmasını söylemesi, Tanrı'nın

---

[292] Ünügür, *Thomas Reid'in Dini Epistemolojisi*, s. 7.
[293] Ünügür, *Thomas Reid'in Dini Epistemolojisi*, s. 9.
[294] Dale Tuggy, *Reid's Philosophy of Religion*, ed. Terence Guneo, René van Woudengerg, Cambridge University Press, Newyork, 2004, s. 299-301.

varlığına doğal veya fıtri olarak inanmanın da (sensus divinitatius) bu yetiler arasında yer almasını gerektirmez.

Açıkçası D. Tuggy burada, Reid ile başta Plantinga olmak üzere birçok reform epistemoloğu arasında bir benzerlik olduğunu fakat Tanrı inancının temel bir ilke olarak kabul edilmesi açısından ise, Reid'in kendi epistemolojisi içerisinde bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir. Zaten Reid'in epistemolojisine baktığımızda onun felsefesi içerisinde insanların Tanrı tarafından değişik zihinsel yetilerle donatılması mevzusu, Plantinga ve reform epistemologlarının savunduğu ilahi his (*sensus divinitatius*) yetisinin de bu yetilerin içinde olduğunu her zaman gerektirmemektedir. Ayrıca, Plantinga ve Calvin için Tanrı'nın varlığını kabul etmemek epistemolojik açıdan bir kusur sayılırken, Reid'in epistemolojisinde, Tanrı'nın varlığını kabul etmemek bir çelişki doğurmamaktadır.

Buraya kadar Reid'in sağduyu epistemolojisi hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Plantinga'nın özellikle temelselcilik ve evidentializm eleştirilerinin çıkış noktasını oluşturan Reid'in epistemolojisi, özellikle reform epistemologları tarafından sıklıkça atıf yapılan bir tutumdur. Plantinga'da kendi epistemolojik fikirlerini inşa ederken Reid'in felsefesinden yararlanmış ve onun epistemolojisini geliştirip, kendi felsefesi içerisinde yeniden tahlil etmiştir. Reid'e ve Calvin'e, Plantinga'nın epistemolojik fikirlerini belirtmeden önce burada değinmek, Plantinga'nın ardalanını görmemiz açısından son derece önem arz etmektedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere Plantinga'nın teolojik fikirlerinin arkasında Calvin, epistemolojik fikirlerinin arkasında ise Reid'in felsefesi yatmaktadır.

2.2 Plantinga'nın Epistemolojik Eleştirileri

Tezimizin bu bölümünde Plantinga'nın kendi epistemolojik sistemini kurmadan önce yaptığı bazı eleştirileri tartışmaya çalışacağız. Bilindiği üzere epistemolojide kökleri Descartes, Locke ve Hume gibi düşünürlere kadar uzanan bu tartışmalar hem dini epistemolojiyi hem de genel anlamda epistemolojiyi derinden etkilemiştir. Bu tartışmalar, özellikle dini inançların ve onların sağladığı bir takım önermelerin hangi koşulda delilli veya bu önermelerin hangi temel önermelere dayandığı şeklinde bir takım soruları da beraberinde getirmiştir. İşte Plantinga öncelikle bu tartışmalar içerisinde sorulan sorulara cevap bulmaya çalışmaktadır.

2.2.1 Plantinga’nın Klasik Temelselci Yaklaşıma Yönelik Eleştirileri

Düşünce tarihi boyunca insanlar, Tanrı inancının veya onun varlığının rasyonel bir zeminin ne olduğunu ya da ona inanmanın mantıklı bir çerçevesinin olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu amaçla sorulan sorulara baktığımızda, rasyonel bir zeminde Tanrı’ya inanmak için gerekli olan koşul nedir? Dini inanca sahip bir kişinin Tanrı’ya rasyonel bir şekilde inanabilmesi için kanıt getirmesi yeterli ya da zorunlu mudur? Hiçbir kanıt olmadan Tanrı’ya rasyonel bir şekilde inanmak doğru veya uygun mudur? tarzında sorulan sorular genellikle din felsefesi içerisinde özellikle dini epistemoloji alanında çalışmalar yapan felsefecileri cevap arayışına itmiş ve çözüm önerilerini sunmaya çalışmışlardır. Ancak burada başka bir takım sorularda gündeme gelmektedir. Bir inancın rasyonelliğini sağlayan koşul gerçekte rasyonel midir? Rasyonelliğin nesnel veya mutlak değişmez koşulları var mıdır? Tezimizin önceki bölümlerinde aktarmaya çalıştığımız üzere yüzyıllardır bu ölçütün ne olduğu araştırılmaya çalışılmış ancak bütün düşünürlerin üzerinde anlaştığı tek bir nesnel koşul bulunamamıştır. Özellikle burada tekrar ifade etmekte yarar görüyorum, düşünce tarihinde rasyonelliği ya da akli gerçekliklerin ne olduğunu tanımlamak, dini inançların rasyonelliğinin ne olduğunu tanımlamaktan daha güç olmuştur.

İşte gerekçelendirme teorilerinin belki de en popülerlerinden biri olan temelcilik öncelikle bu soruna çözüm aramaktadır. Geçmişini Aristoteles’in bilgi kuramına kadar götürebileceğimiz temelcilik, özellikle batı felsefesinde Descartes, Leibniz gibi düşünürlerle kendine daha fazla yer bulmuş, yakın dönem de ise Roderick Chisholm, Robert Audi gibi düşünürlerle klasik tanımının yerini daha çağdaş bir versiyonuna bırakmıştır. Temelciliğin basit bir tanımını vermemiz gerekirse; “bir kişinin belirli bir inancı kabul etmesi, ancak o inanç kendiliğinden-açık, veya sarsılmaz bir inançsa, ya da kendiliğinden-açık veya sarsılmaz inançlardan kabul edilebilir mantıksal çıkarım metotlarını kullanarak türetilmiş ise akla uygundur.”[295] Başka bir şekilde ifade etmemiz gerekirse temelcilik, “her şeyden önce, bir taraftan sahip olduğumuz engin inanç yığının dayandığı basit bir ilkenin varlığı, diğer taraftan da bu ilkenin kesinliği üzerine kurulu bir bilgi teorisidir.”[296] Daha sembolik bir dille ifade edecek olursak, “A < -- > B, B < -- C; A’dan B, B’den A, C’den hem A hem B’nin çıkarılması mümkün

[295] Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, ss. 184-185.
[296] Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ss. 131-132.

iken, ne A'dan ne de B'den C'nin çıkarılması mümkün değildir. C, hem A hem de B için bir temeldir. Kendiliğinden açık olan C, aynı zamanda şüphe götürmez, sarsılmaz ve değiştirilemezdir."[297]

Temelci görüşe göre inancımızın gerekli koşulu ve rasyonellik ölçütü bu iki ilkenin varlığına bağlıdır. Yani, bir inancın rasyonelliği veya bir önermenin doğruluğu/kesinliği, o inancı türettiğim temel önermenin doğruluğuna ve kesinliğine dayanır. Plantinga'nın da ifade ettiği gibi; "temelcilik için, temel inanç ve temel önerme olarak görev gören bir takım inanç ve önermeler, diğerleri için bir kesinlik ya da temel teşkil eder."[298]

Klasik temelselcilik dediğimiz ekol, ayrıca, inançlarımızı epistemolojik açıdan "temel inançlar (*basic beliefs*)" ve "temel olmayan inançlar (*non-basic beliefs*)" şeklinde iki gruba ayırmaktadır. Temel inançlar dediğimiz önermeler grubu bilgilerimizin temelini oluştururlar ve bunlar apaçık olmakla birlikte başka inançlarımıza dayanmayan önermelerdir. İkinci gruptaki önermeler ise bu temel önermelerden çıkardığımız önermelerdir. Bu önermeler birinci gruptaki önermelere dayanırlar. Yani, klasik temelselcilik açısından baktığımızda, temel inançlarımız, kendiliğinden apaçık oldukları için başka herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın kabul edilebilir olmalarına karşın, temel olmayan inançlarımız için delile ya da bir takım temel inançlara sahip olmamız gerekmektedir.

Temelselci görüşlere yönelik eleştirilerine başlamadan önce Plantinga, klasik temelciliğin temel inanç grubunda bulunan önermelerine dair "2 + 2 = 4, beyaz siyahtan farklıdır, bütün parçadan büyüktür"[299] gibi belli başlı örnekler verir. Verdiği bu örneklerin en önemli özelliği doğru olduklarının hemen anlaşılabilir olmalarıdır. Başka bir deyişle bir kişinin bu önermelerin doğruluklarına karar vermesi için onları kavraması yeterlidir. Ancak Plantinga burada bir hususa dikkat çeker, "bu durumlar kişiden kişiye farklılık gösterebilir, mesela, doğruluğu bir kişiye apaçık olan P önermesi her zaman başka bir kişiye apaçık olmasa da, 2 + 2 = 4 şeklindeki bir önermenin doğruluğu herkes tarafından kavranabilir."[300]

---

[297] Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ss. 133.
[298] Alvin Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, S. M. Chan, D. Shatz, (ed.), New York 1982, s. 259.
[299] Plantinga, *Reason and Belief in God*, ss. 55-56.
[300] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 56.

Plantinga'ya göre, "karşımda bir bilgisayar var görünüyor, bana ağaçlar çiçek açmış görünüyor"[301] şeklindeki önermeleri "karşımda bir bilgisayar var, ağaçlar çiçek açmış"[302] tarzındaki önermelere tercih etmemizi haklı bir şekilde açıklayabiliriz. "Örneğin bir kişi, karşısında gerçekten bilgisayar olmadığı halde böyle bir inanca sahip olabilir, ancak bir kişiye bilgisayar görünmediği halde bilgisayar görünmesi zayıf bir ihtimaldir."[303] Buradan da anlaşılacağı üzere, klasik temelselcilik, mantıksal ve apaçık önermelerin yanında duyusal ya da algısal bazı önermeleri de temel inanç kategorisine dahil etmiştir. Nitekim Plantinga'nın da ifade ettiği gibi "doğrudan duyumlara dayanan bu tarz önermeler, temelselciliğin modern versiyonunda düzeltilemez-değiştirilemez (*incorrigible*) önermelere dönüştürülmüştür."[304] Plantinga, temelselcilik ile ilgili bir takım bilgiler ve tanımlamalar yaptıktan sonra Tanrı inancının mahiyetinin ne olduğu hususuna konuyu getirmektedir. Ancak biraz önce de ifade ettiğimiz gibi temelselci anlayışa göre, Tanrı inancı temel bir inanç değildir. Çünkü temelselcilik açısından bu şartları taşıması mümkün gözükmemektedir. Burada yapılması gereken şey, Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için bir delile ya da haklı bir gerekçelendirmeye tabi tutulması gerektiğidir. Öte yandan önceki kısımlarda isimlerini verdiğimiz, Clifford, Flew gibi birçok düşünür Tanrı inancının herhangi bir delile sahip olmadığını öne sürerek, bu inancın rasyonel temelleri olmadığını iddia etmiştir.

Plantinga buradan hareketle, temelselci kriterin Tanrı inancının rasyonelliği için gerekli gördüğü koşulu ele alır ve temelselciliğin Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul etmemesinin haklı epistemik gerekçelerinin olup olmadığını sorgular. Plantinga'ya göre, temelselciliğin öne sürdüğü kriterleri kabul edecek olursak, rasyonel olarak kabul ettiğimiz birçok inancımızı, irrasyonel kabul edip dışlamak zorunda kalabiliriz. Nitekim "akşam yemeğimi yedim" gibi hafızaya ya da "yanımda oturan insan çok mutludur" gibi diğer zihinlerin psikolojik durumlarına dayandırdığımız inançlarımız Plantinga'nın sözünü ettiği temelselcilerin haklı epistemik kriteri açısından açıklanamayan inançlarımızdır. Burada Plantinga açısından problem, sözünü ettiğimiz inançlarımızın, kendilerinden daha temel bir önermeye dayanmadıkları için temel bir inanç olarak gözükseler de, bu önermelerin

---

[301] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 58.
[302] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 58.
[303] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 59.
[304] Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", s. 15.

temelselciliğin, kendiliğinden apaçık, duyumlara apaçık ve düzeltilemez/değiştirilemez/sarsılmaz gibi kriterlere uymamakla beraber, bu inançlarımızın bir kimsenin rasyonel olarak kabul edebileceği önermeler olmasında yatmaktadır. Plantinga bunu şöyle ifade etmektedir; "bizim kuramsal yapımızın temelinde yer alan, temel olarak kabul ettiğimiz bir önermeyi, apaçık, duyulara apaçık ve değiştilemez ya da düzeltilemez olmasa da, kabul etmek için tümüyle rasyonelizdir."[305] Plantinga bu soruna çözüm olarak temelselciliğin kabul ettiği temel inançlar kümesinin sanıldığından daha fazla olması gerektiğini öne sürer.[306]

Biraz önce örnekte vermeye çalıştığımız diğer zihinlerin varlığına burada biraz daha değinmekte yarar görüyoruz. Kelly James Clark "*Return to Reason*" adlı eserinde hiçbir filozofun bu konuya yönelik sağlam bir argüman ortaya koymadığını ifade etmektedir. Diğer zihinlerin var olduğuna dair inancımız, diğer kişilerin var olduğuna dair inancımızla eşdeğerdir. Clark'a göre biz "mantık doğrularını, geleceğin geçmiş gibi olacağına dair ilkeyi, matematiksel inançlarımızı, dış dünyaya ve kendimize olan inancımızı temel olarak varsayarız."[307] Bu konuya yönelik bir örnek veren Clark, "ağrı duyuyormuş gibi görünen insanlar için bir bilgisayarın parçalarının paslanmaya başladığında var olan ağrıdan farklı bir şey hissetmeyeceğini düşünmeyiz."[308] Bu örnekten yola çıkan Clark'a göre "aslında kuramsal yapımızdaki inançlarımızın çoğunluğu gerçekte temeldir."[309]

Bu konu hakkında Plantinga'nın görüşleri biraz önceki kısımlarda ifade ettiğimiz Reid'in görüşleriyle hemen hemen kesişmektedir. Reid'e göre Descartes, Malebranche ve Locke gibi düşünürler zamanlarını daha çok maddi dünyanın varlığını kanıtlamak için harcamışlardır. Herkesin daha doğrusu sıradan insanların bile Dünya'nın var olduğuna dair inancı vardır. Reid'e göre aklımız, inanç oluşturan

---

305 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 59.

306 Plantinga'nın ifade ettiği ve bizim kuramsal olarak kabul edebileceğimiz pek çok temel inancımız vardır. Mesela biz bir şeyi algılarken çoğunlukla bunu dolaysız olarak kabul ederiz. Söz gelimi bir kişi uygun bir ortamda "Bulutlar Beyazdır" önermesine inanabilir. Ya da yukarıda biraz önce verdiğimiz örnekteki gibi "Bu öğlen yemek yedim" şeklindeki bir inancımızı da temel bir inanç olarak görebiliriz. Örnekleri daha fazla çoğaltmak istersek buna geçmiş hakkındaki inançlarımızı da dahil edip, "Dünya bir dakikadan daha yaşlıdır" şeklinde bir örnek daha sunabiliriz. Bütün bu verdiğimiz örneklerden yola çıkarak temelselcilğin öne sürdüğü kriterleri karşılamayan ama temel olan bu tarz önermelerin sayısını artırabiliriz. Nitekim bu örneklerin sayısını arttırmak, Plantinga'nın da ifade ettiği gibi temelselciliğin öne sürdüğü temel inançlar kümesinin sanıldığından daha fazla olduğunu doğrular niteliktedir.

307 Clark, *Return to Reason*, ss. 128-131.

308 Clark, *Return to Reason*, ss. 126-128.

309 Clark, *Return to Reason*, ss. 128-129.

mekanizmalarımızdan sadece biridir. Onun "*sağduyu*" dediği birçok inanç oluşturan mekanizmalarımız bulunmaktadır. Ancak sadece akıl yürüten yetimize dayanarak ortaya konulacak şeyleri kabul edersek, hiçbir şeyi kabul edemeyiz. Reid'in burada sağduyu dediği şeyin asıl işlevi düşünce için materyaller sağlamasında, yani, aklın aciz kaldığı durumlarda ona yardım etmesinde yatmaktadır. Reid açısından baktığımızda zihnimizin, duyulur şeylerin ve bilişimizin ya da düşüncelerimizin varlığını kanıtlamak mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle bir kişinin bir konu hakkında hafızasına ve duyularına güvenirliliği olmadıkça hiçbir şey kanıtlanamamaktadır.

Plantinga'nın burada sözünü ettiğimiz itirazı anlamamız çok önemlidir. Çünkü diğer zihinlerin varlığı onun erken dönem dini epistemolojisinde, özellikle klasik temelselci kritere yönelik getirdiği eleştirilerin de özünü oluşturmaktadır. Ayrıca buradaki problemi iyi bir şekilde gören ve buna yönelik çözüm üretmeye çalışan Plantinga'ya göre buradan çıkış noktası da diğer zihinlerin varlığıdır. Nitekim Clark'da "Tanrı inancı bilimsel varsayımlara olan inançtan çok diğer zihinlere olan inanca daha fazla benzemektedir"[310] demekle beraber yine aynı eserinde "rasyonel olarak kabul edilebilme açısından Tanrı ve diğer zihinlerin aynı koşula sahip olması, Plantinga'nın delilciliğe eleştirisi için bir başlangıç oluşturmaktadır"[311] demektedir.

Plantinga'nın temelselciliğe karşı yönelttiği itirazlardan biri de bu kuramın tanımı gereği ne apaçık ne duyulara apaçık ne de değiştirilemez olmadığından kendisinin hatalı olduğu görüşüdür. Temelselciliğin bizzat kendisine referansla koyduğu bu kritere uymaması çelişkilidir. Buradan yola çıkarak Plantinga'nın ne yapmak istediği hakkında az çok bir tahminde bulunmak zor olmasa gerekir. Eğer temelselcilik tanımı gereği çelişkiliyse ve temel inanç kümeleri sanıldığının aksine daha fazla genişse bizim diğer zihinler veya hafızaya dayalı inançlarımız gibi temel inanç kriterinde olmayan, yani, kendilerinden başka önermelere dayanmayan bu önermeleri kabul etmememiz için hiçbir gerekçenin olmadığı görülmektedir.

Plantinga klasik temelselciliğe yönelttiği bu itirazlar ve karşı argümanlarından sonra belki de konuyu en can alıcı noktaya getirir: Tanrı inancı temel bir inanç mıdır? Öncelikle Plantinga'nın Hristiyanlığın Kalvinci yorumuna sıkı sıkıya bağlı olduğunu tekrar hatırlatmakta yarar görüyorum. Bilindiği üzere bu reformcu Hristiyan

---

[310] Clark, *Return to Reason*, s. 119.
[311] Clark, *Return to Reason*, s. 119.

geleneğinin merkez noktasını kutsal kitap oluşturmaktaydı. Kalvincilerin Tanrı'ya inanç noktasında daha çok tecrübenin daha doğrusu Tanrı'yı tecrübe etmenin önemli olduğunu biraz önce ifade etmiştik. Plantinga, "Tanrı bizi etrafımızdaki dünyada elini görecek bir eğilimle yaratmıştır"[312] şeklindeki önermelere inanma eğilimi içinde olduğumuzu söylemektedir. Ayrıca Plantinga'ya göre "inançlı biri kutsal kitabı okurken Tanrı'nın bir şekilde kendisiyle konuştuğunu hissettiğini veya ona karşı bir günah içinde olduğunu buradan hareketle Tanrı inancının inançlı biri için temel bir inanç olabileceğini"[313] düşünür. Bu durumda diyor Plantinga, "temel inanç olan doğrudan 'Tanrı vardır' şeklindeki bir önerme değil, 'Tanrı benimle konuşuyor' ya da Tanrı'dan umut kesilmez' gibi önermelerdir."[314] Yine buradan hareketle bir çıkarım yapan Plantinga devam ediyor; "nasıl ki 'karşımdaki kişi öfkelidir' ya da 'ağaçlar görmekteyim' tarzındaki önermeler birer temel inanç olabilmesi için 'Başka kişiler vardır' ya da 'Ağaçlar vardır' önermelerini gerektiriyorsa, 'Tanrı benimle konuşuyor' veya 'Tanrı'dan umut kesilmez' tarzındaki önermeler de 'Tanrı vardır' önermesini gerektirir."[315]

Burada Plantinga'nın görüşlerine referansla bir sorun ortaya çıkmaktadır. Plantinga için 'Tanrı vardır' şeklinde bir önermenin temel inanç olabilmesi, temelselciliğin öne sürdüğü kriterin reddine bağlıdır. Ancak bizim nesnel bir şekilde ortaya koyacağımız kriterimiz yoksa biz, temel inanç olan ya da olmayan inançları birbirinden nasıl ayırabileceğiz? Buradaki çıkmazın ve eleştirilerin farkında olan Plantinga sorunu kendi kendine formüle etmeye çalışır; "Tanrı inancı upuygun temel inanç ise, neden herhangi bir inanç da aynı Tanrı inancı gibi upuygun temel bir inanç olmasın? Düşünebileceğimiz ilginç bir şey için de aynısını diyemez miyiz? Her Cadılar bayramında gelen büyük bal kabağı hakkındaki inancımız da neden temel bir inanç olmasın?"[316] Plantinga, daha çok "Büyük Bal Kabağı İtirazı" (*Great Pumpkin Objection*) olarak adlandırılan bu eleştirilere yanıt vermeye çalışır.

Plantinga'ya göre bizim inançlarımızı bir kriterden hareketle değerlendirmek yerine tek tek örneklerden hareketle çıkarımsal ve tümevarımsal bir yol izlememiz

312 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 80.
313 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 81.-82.
314 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 81-82.
315 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 81-82.
316 Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 74.

daha doğru olacaktır. Plantinga açısından her topluluğun kendine uygun koşullarda bir takım inançları temel olarak kabul etmesi mümkündür. Plantinga bu hususu şöyle ifade eder; "bulundukları ortamlarda temelsellikleri apaçık olan örneklerle yine bulundukları ortamlarda temelsel olmayan örneklerden hareket ederek temel inanca yönelik bir hipotez oluşturup, bu hipotezi bu örneklere referansla ele almak gerekir."[317] Yani Plantinga için bu kriterlerin birbirleriyle çelişmeleri durumunda hangisinin gerçekten doğru olduğu hususu anlaşılmasa da bunlardan herhangi birinin yanlış olduğunu düşünmek kaçınılmaz gözükmektedir. Nitekim bu itirazlardan yola çıkarak konuyu değerlendiren Plantinga şu sonuca varmaktadır: "böylelikle Tanrı'ya inanan bir kişi, Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu, ayrıca, Büyük Kabak inancının temel bir inanç olamayacağını"[318] söyler.

Bu kısım için bir değerlendirme de bulunacak olursak, Plantinga'ya göre, bir kişi Tanrı inancı için elinde hiçbir delil bulunmasa bile ona rasyonel bir şekilde inanabilir. Anladığımız kadarıyla Plantinga açısından Tanrı'ya inanan bir kişi epistemik olarak bu hakka sahiptir. Çünkü Plantinga'ya göre temelselci kriterin öne sürdüğü temel inanç kriterlerimiz dışında farklı inanç kümeleri de mümkündür. Ayrıca temelselci görüş, kendi kendine referansla bir takım çelişkiler ve tutarsızlıklar da içermektedir. Temelselciliğe yönelttiği bu yıkıcı eleştirilerinden sonra Plantinga, kendi epistemik fikirlerini bir dizi örneklerle sunmaya çalışır. Buradan hareketle temelselci kriteri yeniden ele alan ve ona yeni bir özellik katmaya çalışan Plantinga, temelselciliği bütünüyle reddetmez. Temelselciliğe getirdiği yeni bir takım inanç kümeleri ve kriterlerle, Tanrı inancının da temel bir inanç olabileceğini öne sürer. Öte yandan Plantinga için Tanrı inancı sadece temel bir inanç değil, ayrıca, upuygun temel bir inançtır. Son olarak söyleyebiliriz ki, Plantinga'nın Tanrı inancının upuygun olmasından kastettiği şey, onun epistemik bir özellik taşımasından gelmektedir.

2.2.2 Plantinga'nın Delilci Yaklaşıma Yönelik Eleştirileri

Plantinga'ya göre Tanrı inancına yönelik delilci eleştirilerin kökeninde biraz önce ifade etmeye çalıştığımız temelselci yaklaşım bulunmaktadır. Plantinga bu eleştirileri 'evidentialist itiraz' olarak isimlendirir. Plantinga'ya göre evidentialist itiraz, "tümdengelimli, tümevarımlı ya da ters tümdengelimli (abductive) olsun hiçbir

---

[317] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 76-77.
[318] Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 78.

teistik savın başarılı olmadığı; bu nedenle de Tanrı inancının, en iyi söyleyişle, yetersiz kanıta dayandığı şeklindedir."[319] Reform epistemolojisinin önemli isimlerinden Nicholas Wolterstorff için ise evidentialist itiraz, "öncelikle bir kişinin, rasyonel bir şekilde kanıtlanmadığı sürece, Hristiyanlığa ya da teizmin başa bir versiyonuna inanmanın yanlış olduğuna dikkat çeker."[320] Biz önceki bölümlerde delilciliğin ne olduğunu anlatmaya çalışmıştık. Ancak kısaca tekrar ifade etmemiz gerekirse, Russell, Flew ve Clifford gibi filozoflar için bir inanca yeterli kanıt olmadan inanmak yanlış ve hatalıdır. Plantinga'da delilci yaklaşıma yönelik öncelikle bu saydığımız isimleri örnek olarak verir.

Plantinga delilci itiraza yönelik bir soru sorarak işe başlar. "İtirazcının bu konudaki iddiası tam olarak nedir?"[321] İtirazı inceleyen Plantinga buradan hareketle iki çıkarım yapmaktadır. İlk olarak delilci itiraza göre, Tanrı'ya delilsiz bir şekilde inanan kişi entelektüel sorumluluğunu ihlal etmiştir. Çünkü inanç üreten ve toplum içinde yaşayan bir varlık olarak insan, sahip olduğu bir takım inançları delilinin getirdiği oranla inanmak zorundadır. Eğer bir kişi bunu ihlal ediyorsa, yani, bu epistemik yükümlülüğü yerine getirmiyorsa, sorumluluklarına aykırı bir hareket içerisindedir. Ancak Plantinga için evidentialist itirazın öne sürdüğü bu epistemik yükümlülüğü yerine getirmemek mantıksızca bir hareket değildir. Ayrıca Plantinga bu görüşün sorun olduğunu da düşünmemektedir. Plantinga için burada mantıksız olan şey, "Tanrı'nın varlığına kanıtsız bir şekilde inanırken, entelektüel yükümlülüklerimin aksine davrandığımın ya da davranmış olabileceğimin ileri sürülmesidir."[322] Plantinga burada neyi kastetmektedir? Plantinga öncelikle inançlarımızın büyük ölçüde bizim kontrolümüz altında olmadığını söylemekle işe başlar ve bir örnek vererek konuyu aydınlatmaya çalışır.[323]

> Mesela, siz bana Mars'ın Venüs'ten küçük olduğuna dair inancımı değiştirmem için 1.000.000 dolar teklif etseniz, bu parayı alabilmemin hiçbir yolu yoktur. Fakat bunun aynısı Tanrı'ya olan inancım için de geçerlidir: İstesem bile, ilaçların neden olduğu bilinç kaybı gibi olağan dışı uygulamalar dışında, kendimi bu inançtan yoksun bırakmanın yolu yoktur. (Durum ne olursa olsun, doğrudan yapabileceğim hiçbir şey yoktur; ancak

---

319 Alvin Plantinga, "Theism, Atheism, Rationality", Ferhat Akdemir (çev.), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul 2010, s. 285.
320 Nicholas Wolterstorff, "Introduction", *Faith and Rationalit: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s. 6.
321 Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 286.
322 Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 287.
323 Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 287-288.

meseke dini açından ele alınacak olursa, Tanrı inancı kabul edildikten sonra uzun vadede belki bir şey olabilir.)

Plantinga'ya göre evidentialist itirazın öne sürdüğü ikinci şey inançlarımız için delil getirme zorunluluğumuzun olmasıdır. Ancak Plantinga bunu da kabul etmez. Plantinga, "inandığım her şey için bir kanıta sahip olma mecburiyetinde değilim; bu mümkün değildir"[324] demektedir. Burada bir çıkarım yapan Plantinga, böyle bir mecburiyetin Tanrı'ya olan inanç noktasında da olamayacağını öne sürer. Çünkü Plantinga'ya göre Tanrı inancı, delilci itirazın öne sürdüğü koşulları sağlamamakla birlikte klasik temelselci argümanın kriterlerini de içermemektedir. Yani, Tanrı inancına sahip olmak için bir delil yoksa ve bu inanç için delil vazifesi gören başka önermeleri kabul etmek olanaksızsa bu mümkün gözükmemektedir. Burada Plantinga, Tanrı inancı için şunları söylemektedir: "doğruluğu kendiliğinden belli veya tamamen aşikâr bir şey değildir ve onun için ikna edici bir delilin nasıl bulunacağını görmek son derece zordur."[325]

Plantinga delilsiz bir şekilde Tanrı'ya inananları zihinsel açından sorunlu (ıntellectuel gimp) gören bir takım düşünceleri de ele alır. Evidentialist itirazın bu yorumunun da bir şekilde var olduğunu ve delilsiz teistin daha çok entelektüel yükümlülüklerini yerine getirmeyen kişi olarak değil de, bir tür zihinsel açıdan kusurlu kimseler olarak görülmesi şeklinde ele alınan bu yaklaşıma yönelik olarak Plantinga, Sigmund Freud ve Karl Marx'ın görüşlerinden örnekler verir. Plantinga'ya göre Freud dini inancı, insanlığın en eski arzularının yanılsaması olarak görmüştür. Ona göre din, "insanlığın evrensel obsesif nevrozudur."[326] Ayrıca Plantinga Freud'un, dini inanca sahip bir teisti, arzuyu gerçekleştirme konusu olarak ele aldığını da belirtir.

Plantinga, delilsiz olarak teistik bir inanca sahip olan kişiyi zihinsel olarak kusurlu gören benzer bir yaklaşıma örnek olarak Karl Marx örneğini de vermektedir. Burada Marx'tan uzun bir alıntı yapan Plantinga'ya göre Marx için de din, benzer bir şekilde Freud'da olduğu gibi yanılsamadır. Marx ve Freud'a göre der Plantinga, "teist, bir tür kognitif bozukluğa, bilişsel ve ruhsal rahatsızlığa maruzdur."[327] Yani, teist kişi, bilgi üreten mekanizmaları doğru çalışmayan, hastalıklı bir varlıktır. Teist bir kişinin tedavi yöntemi de bu inancından ya da bu yanılsama hastalığından vazgeçmesinde

[324] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 288.
[325] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 288.
[326] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 289.
[327] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 289.

veya reddetmesinde yatmaktadır. Ancak Plantinga, bu zihinsel olarak kusurlu olma durumunu da kabul etme yanlısı değildir. Nitekim Plantinga, "bu, en fazla, yeni modalara düşkün ve mümkün olduğunca çağdaş sekülariteyi benimseyen bir ya da iki liberal teoloğun kabul edeceği bir şeydir"[328] demektedir.

Plantinga'ya göre teist bir kişinin kendisini zihinsel açıdan kusurlu olarak görmesi ve bundan rahatsızlık duyması bir yana o asıl kusurun ateistte olduğunu savunur. Plantinga'ya göre, teist bir kişi ateisti, "nasıl olursa olsun, dünyada kendisinin ya da başkalarının işlediği günahın kurbanı, mağduru olarak görecektir."[329]

Burada yine Kalvinci görüşleri doğrultusunda hareket eden Plantinga, bir Hristiyan din felsefecisi olarak İncil'in *Romalılar* kısmından bir örnek verir: "bir haksızlık durumunda gerçeği örtbas etme." Açıkçası İncil'in bu pasajına göre, Plantinga için inançsızlık, günahın sonucu gibi görülmektedir. Yani Plantinga için Tanrı inancının saçma ya da kusurlu olarak görülmesinin nedeni, günahkar durumumuzun bir sonucudur. Son olarak Calvin'in Tanrı'nın varlığına inanmayan bir kimsenin durumunu, karısının varlığına inanmayan ve onun duyguları ya da düşüncesi olmayan zekice tasarlanmış bir robot olduğu durumuna benzettiği alıntısına atıf yapan Plantinga'ya göre asıl hastalıklı olan düşünce Marx ve Freud'un görüşleridir.

Plantinga, buradan hareketle sorunun epistemolojik olduğu kadar ontolojik ve teolojik bir altyapısının olduğunu da belirtir ve konuyu teistik bir bakış açısıyla ele almaya çalışır. Hem ateist evidentialist itirazın hem de teistin verdiği karşılığın, bilgi üreten mekanizmalarımızın kusurlu hatta hastalıklı olduğuna dair düşüncelerini ele aldıktan sonra Plantinga, bilgi üreten mekanizmalarımızın nasıl doğru bir işlevsellik halini aldığını kendi görüşleri doğrultusunda ele almaya çalışır. Ancak Plantinga, bu uygun işlevsellik dediği şeyi son dönem epistemolojik çalışmaları içerisinde yer alan güvence (*warrant*) üzerine yazdığı eserlerinin içerisinde daha ayrıntılı olarak sunmaya çalışır. Biz de tezimizin ilgili kısmında sözünü ettiğimiz uygun işlevsellikten Plantinga'nın ne kastettiğini aktarmaya çalışacağız.

---

328 Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 290.
329 Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 290.

2.3 Reform Epistemolojisi

Tezimizin bu kısmında "Reform Epistemolojisi" (*Reformed Epistemology*) ismiyle bilinen ve başını Alvin Plantinga, William Alston ve Nicholas Wolterstorff gibi isimlerin çektiği bir açıdan epistemolojik bir açıdan teolojik bir tutum olan din felsefesi içerisinde yakın dönem de kendisine oldukça fazla yer bulmaya başlayan düşünce akımına yönelik bir şeyler söylemeye çalışacağız.

Reformcu epistemolojinin epistemolojik anlamda bir değeri olduğunu söyledik, epistemolojik bir yanı vardır, çünkü buraya kadar Plantinga'nın görüşleri doğrultusunda klasik temelcilik ve delilciğe yöneltti eleştiriler reform epistemolojisi olarak bilinmektedir. Yine aynı şekilde teolojik bir yanı olduğunu da belirttik, reform epistemolojisinin teolojik tarafı ise, Calvin'den ilhamla, Hristiyan teolojisinde daha çok reformcu bir tutum içerisinde olmalarında yatmaktadır.

Plantinga, dini bilgi alanında Tanrı'nın varlığını argümanlarla apaçık bir şekilde ortaya koymaya çalışan doğal teoloji ile reformcu Hristiyanlığın çoğu kez karşı karşıya geldiğini belirtir. Bilindiği üzere bu reformcu Hristiyan tutumun özünü, dini inancın temelinde argümanların yetersiz olduğu, bu yüzden argümanların dini inancı anlamada yanıltıcı olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Ancak buraya kadar Plantinga'nın görüşleri doğrultusunda anladığımız kadarıyla bu reformcu Hristiyan tutum, Tanrı inancının akla aykırı olduğunu söylemez. Aksine bu teolojik ve epistemolojik tutum bize, Tanrı inancının da upuygun temel bir inanç olduğunu ve bu inancımız için herhangi bir şekilde başka argümanlarla gerekçelendirme yöntemine başvurmamızın yanlış olduğunu ya da gereksiz olduğunu belirtir. Nitekim tezimizin buraya kadar olan bölümünde gösterdiğimiz kadarıyla Plantinga'nın ana hedefi, bu reformcu Hristiyan geleneğin neden böyle bir tutum içerisinde olduğunu epistemolojik temellerle göstermeye çalışmaktır. Anladığımız kadarıyla Plantinga'nın klasik temelselci ve delilciliğe karşı yönelttiği eleştiriler de reform epistemlojisinin ilk dönem itibariyle ana karakterini ortaya koymaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki reform epistemolojisi bütünüyle temelselciliği reddetmekten çok bu tutumun öne sürdüğü rasyonellik kriterlerine karşı olmakla beraber yeni bir takım koşullar öne sürerek temelci bir tutumu da benimsemektedir. Öte yandan görebildiğimiz kadarıyla burada reform epistemolojisinin öne sürdüğü bağlamda bir sorun da ortaya çıkmaktadır. Bizim inancımızı argümansız bir şekilde kabul etmemiz bir şekilde fideizme kapı

aralamaz mı? Önceki bölümlerde göstermeye çalıştığımız kadarıyla burada reform epistemolojisinin fideist bir anlayış içerisinde olduğunu göstermek için elimizde pek bir dayanak bulunmamaktadır. Çünkü bu tutumun ne Pascal'ın faydacı fideizmiyle ne de Kierkegaard'ın katı fideist anlayışıyla bir bağlantısı kurulamaz. Ayrıca fideizmin iddia ettiğinin aksine reform epistemolojisi imanın akli unsurların üstünde veya o olmadan sağlam olabileceğini de iddia etmemektedir.

Açıkçası kanaatimizce reform epistemolojisi taraftarları epistemolojik düzlemde bütün teist dinlerin ana malzemesini oluşturan Tanrı'nın varlığına dair bütüncül bir yorum oluşturma gayreti içerisindedirler. Nitekim Hanifi Özcan'da yorumuyla bu görüşümüzü desteklemektedir; "bu yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı, öyle görünüyor ki, bütün dikkatini Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi vahye dayanan geleneksel tarihi dinlerin Tanrı kavramı ve Tanrı inancı üzerinde toplamış olup bir bakıma, bu inanca bir temel bulma arayışı içerisindedir."[330] Şimdi böyle bir tutum içerisinde olan W. Alston'un görüşlerini kısaca aktarmaya çalışalım.

Reform epistemolojisinin önde gelen bir diğer isimlerinden olan W. Alston'a göre, bir inancın güvenilir bir şekilde temellendirilmesi inanan kişinin akli yetilerine ya da uygun bir ortamın oluşmasına bağlı değildir. Bu inancın epistemolojik bağlamda güvenirliliği bu iki koşulun birlikte kesişmesine bağlıdır. Alston bu durum için bir örnek verir; "sabah etrafa baktığımızda çevrenin ıslak olması, akşam yağmur yağdığını göstermektedir; böyle bir inanç güvenilir bir inançtır."[331] Alston, toplumsal olarak ortaya atılan bu tarz inanç pratiklerini, aksi bir şekilde güvenilirliğini ispatlayacak deliller bulunmadığı sürece rasyonel olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Tanrı inancının temel kaynağının dini tecrübeye (*essential basis*) dayandığını söyleyen Alston'a göre, "duyu tecrübesi, fiziksel varlıklarla ilgili algısal inançların temellendirilmesinde işe yaradığı gibi dini tecrübe de Tanrı inancının temellendirilmesinde işlev görebilir."[332] Anladığımız kadarıyla Alston buradan hareketle bir çıkarım yapma gayreti içerisindedir. Çünkü duyularla tecrübe edilen fiziksel varlıkların karşılığı bulunurken, duyusal anlamda tecrübe edilmeyen Tanrı'nın karşılığı ancak dini tecrübe vasıtasıyla kurulabilir. Alston Tanrı inancının neden

[330] Özcan, *Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık*, s. 173.
[331] William P. Alston, "How to Think About Reliability", *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim (ed.), Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 362.
[332] William P. Alston, "Is Religious Belief Rational?", *Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, Ann Loades and Loyal D. Rue, (ed.), Open Court Publishing Company, Illinois 1993 s.140

irrasyonel olarak görüldüğünü de yaptığı bu çıkarım vasıtasıyla dile getirmektedir; "bir evin algılanabilmesi için gerçekte bir evin olması gerekir, ancak Tanrı için aynı şeyi söyleyemeyiz. Tanrı hakkındaki inancın irrasyonel olduğunun söylenmesi de buradan gelmektedir."[333] Ancak Alston için dini tecrübe yoluyla elde ettiğimiz Tanrı inancı rasyonel bir inançtır. "Tanrı; merhametli, iyi ve kudret sahibi bir varlık olarak kişi; konuşan, yardım eden ve bağışlayan bir varlık olarak da tecrübenin konusu olmaktadır."[334] Alston'a göre Tanrı bize kendisini 'Tanrı böyle ya da şöyle yaptı' şeklinde sunmaktadır. Böyle bir tecrübe içerisinde olan kişi için Tanrı'nın kendisine yönelik bir tecrübe içerisinde olması onun bu eylemlerini kendisine yönelik yaptığına inanması için yeterlidir. "O halde Tanrı tecrübesi, Tanrı'nın herhangi bir kimsenin tecrübesine sunmasından ve o kişinin bu tecrübe vasıtasıyla Tanrı'nın farkına varmasından ibarettir."[335]

Reformcu epistemolojinin bir diğer önemli temsilcisi, Nicholas Wolterstorff'dur. Özellikle epistemik tutum içerisinde Plantinga ile benzer şeyler söyleyen Wolterstorff'a göre, "yeterli delile dayanmayan bir inanç irrasyonel değildir. Bir önerme doğru olduğu gösterilene kadar yanlış değil, yanlış olması delillerle ispatlanana kadar doğru kabul edilmelidir"[336] demektedir. Plantinga gibi o da klasik temelselciliğin rasyonellik koşulunu eleştirir. Ayrıca Wolterstorff'a göre, teistlerin inançlarını temellendirmesi gerekmez, aksine bu inancın irrasyonel olduğunu söyleyenlerin yeterli delil getirerek bu iddialarını temellendirmesi gerekmektedir.

Biz önceki bölümlerde Plantinga'nın klasik temelselciliğe ve delilciliğe karşı yönelttiği eleştirileri ele almıştık. Bu eleştiriler reform epistemolojisinin daha çok ilk dönem karakteristik özelliklerini ortaya koymaktadır. Şimdi Plantinga açısından özellikle son dönem çalışmalarında oldukça yer ayırdığı uygun işlevsellik ve güvence kavramlarına dair bir şeyler söyleyelim ve reform epistemolojisinin özünü daha iyi anlamaya çalışalım.

---

333 William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991, s.20

334 William P.Alston, "The Experiential Basis of Theism", http://www.faithquest.com/ philosophers/alston/ truth.ht/, (27.01.2019).

335 Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, s. 24.

336 Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?" *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, (ed.), Notre Dame University Press, Notre Dame 1991, s.163.

2.3.1 Uygun İşlevselcilik

Bu kısımda Plantinga'nın, özellikle son dönem çalışmalarını kapsayan ve 1993-2000 yılları arasında *Warrant* üst başlığı ile yayınladığı üç kitap çevresinde gelişen dini epistemoloji fikriyatının 'olgunluk dönemi' diye adlandırabileceğimiz döneme ilişkin bir şeyler söyleyelim. Özellikle ilk dönem çalışmalarında aktarmaya çalıştığımız üzere Plantinga daha çok klasik temelcilik ve delilciliğe karşı ciddi eleştiriler getirmişti. Bu son döneminde ise Descartes ve Locke gibi isimlerle, Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan epistemoloji biliminin deontolojizm ve içselcilik kavramlarına ayrıca bu kavramları içeren gerekçelendirme kuramlarına ciddi eleştiriler getirir.[337]

Plantinga bu olumsuz tutumu vasıtasıyla biraz önce ifade ettiğimiz gerekçelendirme kuramlarını yetersiz bulur ve kendi epistemik olumlu tutumunu yani uygun işlev (*proper function*) kavramını ortaya atar. Plantinga burada, uygun işlev dediği şeyi, "doğru bir inancın bilgiye dönüşmesi için gerekli unsur"[338] olarak görmektedir. Plantinga'nın tarif ettiği şekliyle uygun işlev, "bir inancın epistemik olarak güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibi kişinin bilişsel yetilerinin uygun işleyişe sahip olması, ya da işlevini doğru bir biçimde yerine getirmesi"[339] demektir. Yani uygun işlev, bir kişinin bilişsel yetilerinin ya da inanç oluşturan mekanizmalarının gerekli epistemik uygunluğa sahip olabilmesi için her türlü bilişsel yanlış işleyişten ya da hatadan arındırılmış olması ve bu yetilerin işlevini uygun bir şekilde yerine getirmesi demektir. Plantinga kendi olumlayıcı epistemik durum dediği uygun işlevselcilik tezini şu şekilde formüle etmektedir.[340]

B'nin *p*'yi bilmesi için;

(a) *p*'nin uygun şekilde işleyen bilişsel yetiler tarafından ve
(b) söz konusu bilişsel yetiler için uygun bir ortamda üretilmiş olması,
(c) bilişsel yetilerin uygun inançların oluşturulmasını amaçlamış olması ve

---

337 Plantinga'nın bu konu hakkındaki eleştirileri ve değerlendirmeleri için bknz: Alvin Plantinga, "Positive Epistemic Status and Proper Function", *Warrant: Current Debate*, Oxford University Press, New York 1993, s. 3-31. Plantinga eserinin bu ilgili kısmında, A. Goldman, Chisholm, W. P. Alston gibi isimlerin epistemolojik görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca bu isimlerin ortaya attığı içselcilik, dışsalcılık gibi gerekçelendirme kuramlarını değerlendirdikten sonra bu kavramların yetersiz olduğunu öne sürmektedir.

338 Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York 1993, s. 4.

339 Plantinga, *Warrant and Proper Function* s. 4.

340 Plantinga, *Warrant and Proper Function* s. 46-47.

(d) bilişsel yetilerin güvenilirlik oranının en yüksek oranda olması gerekir.

Burada Plantinga'nın verdiği tanımla uygun işlevin yerine getirilmesi daha doğrusu bu işlevinin tanımı, bir dizi güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Buna yönelik bir örnek veren Plantinga, "katarakt hastalığı bulunan bir kişinin gözlerinin uygun işlev görmediğini"[341] bu yüzden sayısını çoğaltacağımız birçok örnekle birlikte uygun işlevin tanımının zannedildiği kadar kusursuz olmadığını savunur.

Plantinga'ya göre uygun işlevin yerine getirilmesi için uygun ortamında bulunması önemlidir. Burada yine bir örnekten yola çıkan Plantinga, "kendimizi içinde olduğumuz dünyadan farklı bir gezegende bulsak ve bu gezegende fillerin, insanlara görünmemelerine rağmen, dünyada daha önce görmediğimiz bir radyasyon yaydıklarını ve bunun insanlara trampetin çaldığı inancını oluşturduğunu"[342] zannedelim. Plantinga açısından böyle bir ortamda bir kişinin inanç oluşturan yetileri uygun işlemesine rağmen, kişinin edindiği bu inanç epistemik olarak yeterince güvenilir değildir. Anladığımız kadarıyla Plantinga'ya göre bir kişinin inanç oluşturan mekanizmalarının uygun bir şekilde çalışması epistemik olarak o inancın güvenilir olmasını gerektirmesine rağmen tek başına yeterli gibi gözükmemektedir. Biraz önce uygun işlevin tanımı dolayısıyla bir dizi zorlukları da beraberinde getirdiğini söylemiştik. İşte Plantinga bu güçlüğü, uygun işlevin yanına uygun ortamın da getirilmesine bağlı olarak aşmaya çalışmaktadır. Nitekim Plantinga'nın da ifade ettiği gibi, "bir inancın epistemik olarak güvenilir olabilmesi için epistemik işlevin uygun bir şekilde yerine getirilmesinin yanında bu yetinin içinde bulunduğu ortama uyarlanmış olması da gerekir."[343]

Plantinga, epistemik olarak inançlarımızın güvenilir olmasını bilişsel yetilerimizin uygun bir şekilde işlev görmesine bağlasa da, bu yetilerin hepsinin uygun bir şekilde işlemesi zorunlu değildir. Gözlük kullanan bir kişinin etrafını bu aletlerle görmesi o kişinin görsel duyularına yönelik bir epistemik güvenceye sahip olmadığı manasına gelmediğini belirten Plantinga, uygun işlevin kendi içerisinde derecelere sahip olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla diyor Plantinga, "bir kişinin inancının epistemik olarak güvenceye sahip olması için ilgili yetilerimizin kusursuz bir şekilde

---

[341] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 5.
[342] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 6.
[343] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 7.

işlemesi şart değildir."[344] Yani Plantinga'ya göre, bilişsel mekanizmalarımız ya da inanç üreten yetilerimiz maksimum düzeyde işleve sahip olmasa da işlevini uygun bir şekilde yerine getirmesine engel değildir. Plantinga uygun işlev kavramını kusursuz bir şekilde tamamlamak için bu kavramın içeriğinde bir tasarım düşüncesinin olduğunu görmemiz gerektiğini söyler.

Fizyolojik olarak her organın belirli bir işlevi yerine getirmek üzere bir amacının ya da bir tasarımının olduğunu belirten Plantinga'ya göre, insanlara ve onların bilişsel yetilerine yönelik bir tasarımında belirli bir amacı olmak zorundadır. "Kalbin amacı kan pompalamaktır; bilişsel mekanizmalarımız ise bize çevremiz hakkında, başka kişilerin duygu ve düşünceleri hakkında güvenilir bilgi sağlamaktır."[345] Yine Plantinga aynı yerde bu hususu daha açık bir şekilde ifade etmektedir; "İnsanın bilişsel yetilerinin de belirli bir amacından söz edebiliriz, onların iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış çalıştıklarından; tasarlanan işlevlerini yerine getirdikleri sürece onların uygun işlevinden söz edebiliyoruz."[346] Ancak Plantinga burada bir hususa da dikkat çeker. Eğer bir yetimiz tasarlandığı amaca yönelik değil de, söz gelimi tesadüfen bir inancı doğruluyorsa o inanç her ne kadar doğru olsa bile epistemik olarak güvenilir değildir. Yani Plantinga'ya göre, "doğruya ulaşmak için değil, başka değerlere sahip inançları edinmek için tasarlanmış bilişsel yetileri, işlevlerini uygun bir şekilde yerine getirse bile epistemik olarak güvenilir değildir."[347]

Buraya kadar anladığımız kadarıyla Plantinga öncelikle uygun işlevsellik ve tasarım planı gibi kavramlarını daha çok genel anlamda epistemoloji disiplini içerisinde kurmaktadır. Ancak Plantinga bu kavramı dini epistemolojisi içerisinde de ele almaktadır. Nitekim Plantinga, "teist bakış açısından hareketle, doğru işlevselliğin bizle ve bizim bilişsel donanımızla ilişkilendirildiğinde, bir Boeing 727'nin doğru işlevselliğinden daha karmaşık olmadığını söyleyebiliriz"[348] demektedir. Burada öncelikle şunu belirtelim, önceki kısımlarda aktarmaya çalıştığımız kadarıyla özellikle delilci ateistlerin öne sürdüğü, dini inanca sahip kişilerin zihinsel anlamda kusurlu ve inanç oluşturma yetileri uygun bir şekilde çalışmayan kişiler olarak nitelendirilmişti.

[344] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 10.
[345] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 13-14.
[346] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 14.
[347] Plantinga, *Warrant and Proper Function,* s. 16.
[348] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity,* s. 292.

Plantinga ise özellikle Freud ve Marx gibi isimlerin ortaya attığı bu iddiaları kabul etmemişti. Uygun işlevsellik kuramını teist bir bakış açısıyla, dini epistemolojisi içerinde de ele alan Plantinga, ayrıca bu iddialara da yanıt verme amacındadır. Plantinga öncelikle bilişsel mekanizmalarımızın onları Tanrı'nın tasarladığı şekliyle çalıştıklarında uygun bir işlev kazandıklarını söylemektedir.[349]

> Bizim ürettiğimiz bir şey, -elektrikli ısıtıcı, halat, doğrusal hızlandırmacı- ancak tasarlandığı amaç doğrultusunda işlev gördüğünde, işlevini icra etmiş olur. Benim otomobilim çalışmak üzere tasarlandığı tarzda çalıştığında doğru işlev görmektedir. Buzdolabım soğuttuğunda, soğutma işlemini tasarlandığı şekilde gerçekleştirdiğinde doğru çalışıyor demektir. Bunun (bu yaklaşımın) doğru işlevselliğin özünü oluşturduğunu düşünüyorum. Fakat teizme göre de insanoğlu aynı halatlar, doğrusal hızlandırmacılar gibi, tasarlanmıştır; o Tanrı tarafından tasarlanmış ve yaratılmıştır.

Elbette söz konusu dini epistemoloji olunca Plantinga tasarım planının uygun bir şekilde işleyişini hem epistemolojik olarak meta-üstü ele almakta hem de ontolojik olarak aşkın bir varlığa bu kavramı atfetmektedir.

Tanrı insanı, kendi suretinde yaratmış, ona kavramları ve onları bilmeyi öğretecek bilişsel yetilerle donatmıştır. Bizim bu bilişsel yetilerimizin uygun bir şekilde işlev görmesi Plantinga'ya göre, "insanı ve bilişsel yetilerini tasarımlayıp yaratan varlık tarafından tasarlanan şekilde çalıştığı zaman uygun bir şekilde çalışmaktadır."[350]

Plantinga'nın uygun işlevsellik kavramına yönelik eleştirilerin içeriğine baktığımızda özellikle Alston, Plantinga'nın bilgi kuramının epistemolojik olarak dışsalcı bir yapıda olduğunu öne sürmektedir. Alston, Plantinga'nın öne sürdüğü uygun işlev kavramının da benzer şekilde dışsalcı bir yapıda olduğunu ayrıca güvenilircilikli anlayışla benzerlik taşıdığını ifade etmektedir. Uygun işlevselliğin İlahi bir tasarım fikrine de sıcak bakmayan Alston'a göre, "bir şeyi bilmek Tanrı'nın insanlara bağışladığı bu tasarım planının neticesinde değil, insanlarda gelişen çıkarımsal bilme yoluyla gerçekleşmektedir."[351] Bu açıdan bakıldığında diyor Alston, "insanlarda ortaya çıkan bu yeti güvenilir ise, yani, doğru inançlar üretmemize yardımcı olabiliyorsa, bu yeti güvenilir olmakla beraber İlahi tasarıma

---

[349] Plantinga, *Theism, Atheism, Ratioanlity*, s. 292.
[350] Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 197.
[351] W. P. Alston, "Epistemic Warrant as Proper Function", *Philosophy and Phenomenological Research*, Syracuse University Press, New York 1995, s. 401.

dayanmamaktadır."[352] Ayrıca Richard Swinburn'de, Alston'a benzer bir şekilde Plantinga'nın bu kuramının "güvenilircilikliğin daha detaylı bir formu olduğunu"[353] belirtmektedir.

Plantinga'nın bu eleştirilere verdiği yanıtlara baktığımızda, uygun işlevsellik kavramının bilgi sahibi olmamızı değil, hangi koşullarda bilgi sahibi olmamızı gösterdiğini söyleyerek yanıt verdiğini görmekteyiz. Anladığımız kadarıyla Plantinga, uygun işlevsellik kavramıyla ilk dönem epistemolojik düşüncelerini daha doyurucu hale getirmeye çalışmaktadır. Ayrıca ilk dönem içerisinde ele aldığı eleştirilere de daha kapsamlı cevaplar vermeye çalışıp, kendi fikirlerini daha olumlu bir pozisyona sokma gayreti içerisindedir. Son olarak kavramı ele alışı, öncelikle genel anlamda epistemolojiyle bağlantılı olmakla beraber, kendi dini epistemolojisi içerisinde ise aşkınsal ve meta-üstü bağlamda ele almaya çalıştığını söyleyebiliriz.

2.3.2 Güvence

Öncelikle bu kısma kadar aktarmaya çalıştığımız üzere Plantinga, uygun işlevsellik ve tasarım planı gibi kavramlarla zenginleştirdiği epistemolojik projesini güvence (*warrant*) olarak adlandırmaktadır. *Warrant* üçlemisinin ilk kitabında (*Warrant: Current Debate*) gerekçelendirme kuramlarını ele alıp irdeleyen Plantinga, ikinci kitabında (*Warrant and Proper Function*) kendi epistemolojik fikirlerini ortaya koymaya çalışır. Bu ikinci kitap Plantinga'nın, uygun işlevsellik, tasarım planı gibi kendi kavramlarını ortaya koyması ve epistemolojik fikirlerinin özünü oluşturması bakımından önemlidir. Nitekim ortaya attığı kavramlarla birlikte bu kitabında güvenilir bilgi nedir? sorusuna cevap aramaktadır. Plantinga, *warrant* üçlemesinin son kitabında (*Warrantted: Christia Belief*) kendi epistemolojisini Hristiyanlığa ilintili bir şekilde teizme uyarlamaya çalışmaktadır.

Plantinga, bilgi için zorunlu bir koşul olarak öne sürdüğü güvence (*warrant*) kavramının dışsalcı bir yapıda olduğunu öne sürmektedir. Biz, çağdaş epistemoloji kısmında içselci-dışsalcı tartışmaları kısaca anlatmaya çalışmıştık. Burada tekrar bu tartışmalarının içeriğini irdelemek ayrı bir tartışmanın konusu olacak derecede

---

[352] Alston, *Epistemic Warrant as Proper Function*, s. 402.
[353] Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 211.

ayrıntılıdır. Bu tartışmaları, Plantinga'nın dini epistemolojisini son tahlilde etkilediği kadarıyla ele almak daha uygun olacaktır.

Plantinga öncelikle içselci bilgi kuramına yönelik tahliller yapmakta ve kuramı hedef alarak eleştirmektedir. Plantinga'nın hedefinde ayrıca haklı çıkarım, bir ödev ya da yükümlülük olarak deontolojizm de vardır. Plantinga'ya göre Aydınlanma düşüncesinin gölgesinde, epistemoloji disiplininde üç önemli kavram vardır: "Haklı çıkarım, deontoloji ve içselcilik."[354] Plantinga'ya göre deontolojizmin sıkı savunucusu ve klasik temelciliğin iki kurucu ismi Locke ve Descartes'dır. Bu isimlere göre, "çağdaş epistemolojide haklı çıkarım, deontolojik tarzda epistemik bir ödev veya sorumluluğun gerekliliği, bir delile bağlı olarak bir şeye inanmak olarak ortaya konulmuştur."[355] Plantinga'ya göre içselciliğin ana kaynağını da bu deontolojik yapı oluşturmaktadır. "Deontolojik gerekçelendirme denilen şey, aslında genellikle kendisine gerekçelendirme denilen şeydir ve gerekçelendirme içselcilikle yakından ilintilidir."[356] Burada Plantinga yaptığı tespitlerle bir sonuca varır ve gerekçelendirmenin aslında deontolojik bir yapısı olduğunu belirtir. Son tahlilde güvence kuramının gerekçelendirme metoduyla açıklanamayacağı sonucuna varan Plantinga, içselciliğin güvence için gerekçelendirmeyi savunduğunu iddia eder. Burada anladığımız kadarıyla Plantinga, içselci gerekçelendirme kavramına yönelttiği eleştirilerle onu etkisiz kılmaya çalışıp kendi güvence (*warrant*) kavramını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Plantinga'nın *warrant* üçlemesinin son kitabı olan *Warranted: Christian Belief* isimli kitabındaki amacının, Hristiyan inancını rasyonel düzlemde epistemolojik olarak ele almayı hedeflediğini söylemiştik. Burada daha ayrıntılı olarak baktığımızda esas olarak bu kitabın içeriğini Hristiyan kilisesinin Calvin, Luther, Augustine, Karl Barth gibi kollarını oluşturan çeşitli mezhepleri ya da kolları birleştirmek daha doğrusu bu kolları entelektüel açıdan sağlam bir yapıya sokmak vazifesi güttüğünü de söyleyebiliriz. Hristiyan inancının bileşenlerinin temelini savunan bu görüşleri ayrı ayrı değerlendirdiğimizde İslam ve Yahudilik gibi diğer teistik dinlerin bazı unsurlarını da içerisinde barındırır. Her şeye gücü yeten, merhamet ve iyilik sahibi, şefkatli ve sevgi dolu bir varlık olarak Tanrı; evreni yaratan ona hayat ve düzen veren

---

354 Plantinga, *Warrant: Current Debate*, s. 5.
355 Plantinga, *Warrant: Current Debate*, s. 211.
356 Plantinga, *Warrant: Current Debate*, ss. 25-28, Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 6.

varlıktır. Bu tarz kavramlar Hristiyanlıkta olduğu kadar Yahudilik ve İslam gibi diğer teistik dinlerin de kabul edebileceği şeylerdir. Ancak öte yandan daha özel olarak insanların ilk günahla lekelenmesi, Tanrı'nın bu günahtan kurtulmamız için kurban olarak biricik oğlunu yani İsa'yı feda etmesi, teslis inancı gibi kavramlar ise Hristiyan inancına özgü şeylerdir. Plantinga'nın bu eserinde görebildiğimiz kadarıyla daha çok Hristiyanlığın Tanrı'sına vurgu yapmaya çalıştığı açıktır.[357] Nitekim Plantinga'nın gayreti de Hristiyan Tanrı'sının epistemolojik olarak güvencesini ortaya koymak ya da bunu savunmaktır.

Plantinga epistemolojik olduğu kadar teolojik Hristiyan inancının unsurlarını taşıyan bu eserinde Tanrı inancının güvencelenebilmesi için bir model olarak Aquinas/Calvin Modeli'ini öne sürer. Bu modelin daha çok diğer teistik dinleri de ilgilendirdiğini belirten Plantinga, Genişletilmiş A/C Modeli'inde ise Hristiyanlık inancını resmetmeye çalışır.

İnsanın zihinsel yapısı içerisinde doğuştan Tanrı'nın varlığına inanma eğiliminin bulunduğunu söyleyen Aquinas/Calvin modelinde Plantinga'ya göre, inanma eğilimi taşıyan ve buraya kadar birçok yerde atıf yapmaya çalıştığımız *sensus divinitatius* (ilahi his) yetisinin önemli bir yeri vardır. Plantinga, burada Calvin'den hareketle birçok alıntı yapar. Ama özellikle ölüm korkusu dediği bir örnekten hareket ederek *sensus divinitatius* (ilahi his) yetisiyle bir bağlantı kurmaya çalışır. "Ölüm korkusuyla yüzleşen birinin çıkarımsal olmayacak bir şekilde Tanrı'ya yönelmesi ve onun kendisini duyacağı ve yardım edeceği yönünde bir inanç oluşturması gibi durumların bizdeki *sensus divinitatius* yetisinin açık bir göstergesi olduğunu düşünüyorum."[358] Plantinga'nın bu ilk A/C modeli bize onun dini inanç dediği şeyin tanımını da vermektedir. Özellikle ilk dönem dini epistemolojisinde Tanrı inancının temelselliği ile burada vermeye çalıştığı örnek, hem A/C modeliyle hem de Tanrı inancının temelselliğiyle yakından bağlantılı gibi gözükmektedir. Plantinga, bu modelde sunduğu tanımla herhangi bir argümana ya da delile dayanmaksızın Tanrı'nın bilgisine doğrudan ulaşabileceğimizi belirtir ve sensus divinitatius yetisinin bir girdi-çıktı gibi işlev gördüğünü belirtir; "Bu modele göre teistik inançların ortaya çıkmasını sağlayan

[357] Plantinga özellikle *Warranted: Christian Belief* eserinde Hristiyan inancı dediği şeyin diğer teistik dinlerin bileşenlerini de içerdiğini söylemektedir. Öte yandan Plantinga, bu inançların özel olarak bu kavramları nasıl değerlendirdiğini belirtmemektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bknz: Plantinga, *Warranted: Christian Belief*, ss. 201-203-423.

[358] Plantinga, *Warranted: Chrisitan Belief*, s. 170.

birçok değişik türden ortam söz konusudur… sensus divinitatius'u bir girdi çıktı ayrımı olarak da düşünebiliriz: Tanrı inancı için taşıdığımız şartları girdi; Tanrı'ya ilişkin inançlarımızı da çıktı şeklinde söyleyebiliriz."[359] Plantinga ayrıca bir kişinin bilişsel yetisi gibi gördüğü sensus divinitatius yetisini uygun işlevsellik ve tasarım planı gibi kavramlardan hareketle de açıklamaya çalışır:[360]

> A/C modeline göre bilişsel yetilerimiz, Tanrı tarafından tasarlanmıştır; o halde tasarım planı literal ve paradigmatik manada bir tasarım planıdır. O, aynı zamanda bizim uygun işlevsellik planımızdır ve bilinçli-akıllı bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olur. Sensus divinitatius'un amacı, Tanrı'ya ilişkin doğru inançlara sahip olması noktasında bizi yönlendirmektir. Uygun bir şekilde işlevsellik kazandığında Tanrı'ya ilişkin doğru inançlar üretebilmektedir. Bu yüzden bu inançlar, güvence şartını yerine getirmektedir. Ayrıca yeteri kadar güçlüyse bilgiyi de oluşturabilmektedir.

Plantinga'nın ayrıca bu modelleri öne sürmesindeki esas amacının dini inançların rasyonel bir şekilde gösterilmesinin bu inançlara yönelik yapılan itirazları *de jure* kapsamında değerlendirdiği ve açıkça bir cevap niteliği taşıdığını da göstermektedir.[361]

Plantinga'nın Genişletilmiş A/C modeli dediği ve Hristiyanlıkla daha uyumlu hale getirmeye çalıştığı modelini öne sürmesindeki esas amaç ise, insanı doğuştan günahkâr olarak gören temel Hristiyanlık teziyle bir bağlantı kurmasında yatmaktadır. Çünkü ilk model insanın günahkâr olması nedeniyle sensus divinatatius yetisinin uygun bir şekilde işleveselli kazanmasını engellemektedir. Hristiyan teolojisinin çeşitli kavramlarını da içeren bu ikinci genişletilmiş A/C modelinde Plantinga, insanın günahtan kurtulmasının tek yolunun Tanrı'nın ilahi oğlu olan İsa Mesih'in yani kutsal ruhun içsel çağrısına uymakla düzelebileceğini öğütlemektedir. Görüldüğü gibi bu ikinci modelde sensus divinatius yetisinin günah sonucu işlevselliğini yitirmesi söz konusudur. Plantinga burada günahtan kurtuluşun ancak Tanrı'nın yardımıyla olabileceğini insanın kendi çabasıyla günahın ortadan kalkmasının mümkün olmayacağını belirtir. Plantinga burada açık bir şekilde Hristiyanlığın temel kavramlarını ikinci modelinde kullanmaktadır. Sonuç olarak ise bu modelin başarıya ulaşmasının kilit noktasını İsa Mesih'in çağrısına uymak ve ona iman etmek

---

359 Plantinga, *Warranted: Chrisitan Belief*, ss. 174-175.

360 Plantinga, *Warranted: Chrisitan Belief*, s. 179.

361 Plantinga dini inançlara yönelik yapılan itirazların *de facto* (Dini inançlar yanlıştır.) ve *de jure* (Dini inançlar rasyonel olmamakla beraber gerekçelendirilemez.) olmak üzere iki türden olduğunu belirtir ve amacının bu inançların doğruluğunu göstermekten ziyade, rasyonelliğini ve bir güvenceye sahip olup olmadığını göstermek olduğunu belirtir.

oluşturmaktadır. Sonuç olarak Plantinga her iki modelde de içimizde oluşan inançların güvence (warrant) için şartları yeterli bir şekilde yerine getirdiğini belirtmektedir: "bizde oluşan inançlar güvence için yeterli ve zorunlu şartları yerine getirmiş gözükmektedir; kesinlik ve samimiyetle üretildiklerinde ise bunlar bilgi niteliği taşımaktadırlar."[362]

Geldiğimiz bu son nokta itibariyle bir değerlendirme de bulunacak olursak Plantinga, herhangi bir kanıta ihtiyaç duymaksızın Tanrı inancının rasyonel bir yönünün olabileceğini belirtmektedir. Bu tutumunu daha çok dini epistemolojisinde ifade eden Plantinga, uygun işlevsellik dediği kavramla dışsalcı ve güvenilirlikçi bir teori ortaya koymaya çalışmaktadır. Güvence (warrant) tezinden hareketle dini inançlarında diğer inançlarımız gibi rasyonel olacağını belirten Plantinga, insanoğlunun ilk günah nedeniyle Tanrı'nın yardımı olmaksızın bu rasyonelliği ortaya koyacak yapıda olamayacağını belirtir. Açıkçası Hristiyan teolojisinin temel tezlerini içeren bu görüş bir takım felsefi kavramların keyfi olarak kullanılmasını göstermesi açısından sakıncalı gibi gözükmektedir. Çünkü son tahlilde Plantinga sanki sadece Hristiyanlığın Tanrı inancını bilgiye dönüştürecek yapıda olduğunu sunmaktadır.

Plantinga'nın ilk dönem dini epistemolojisinde klasik temelcilik ve delilcilik gibi tutumlara yönelik yapmış olduğu eleştiriler, son dönem çalışmalarında yerini Hristiyan inancının güvence altına alınmış olduğunu gösterme gayretine dönüşmüştür. Özellikle sık sık belirtmeye çalıştığımız üzere A/C modeline gelinceye kadar Plantinga'nın tavrı daha çok felsefi anlamda epistemolojik kavramlar içerse de son nokta itibariyle sıklıkla kutsal ruh, ilk günah, bağışlanma gibi Hristiyan inancının temel tezlerini sunması bu iddiamızı doğrulamaktadır. Din felsefesinin en önemli alt disiplinlerinden biri olan dini epistemoloji elbette teoloji ile yakından ilgilidir. Ama teolojik unsurların özellikle felsefi bir çalışma içerisinde bu kadar sunulması ne derece doğrudur? Ayrıca Plantinga sıklıkla bu çalışmasının diğer teistik dinlerle uyumlu halde ortaya konabileceğini belirtmektedir. Hristiyanlığın özellikle Protestanlık mezhebinin provokatif bir savunusu gibi görünen bu çalışma nasıl olur da İslam ve Yahudilik gibi dinlerle bağdaşabilmektedir? Bir Müslüman, Hristiyan teolojisinin ortaya attığı kutsal ruh ve ilk günah gibi kavramları nasıl kendi dini içerisinde yorumlayabilir ve bunları kendi dini açısından rasyonel bir şekilde uyumlu hale getirebilir?

---

[362] Plantinga, *Warranted: Chrisitan Belief*, s.204-206.

Görebildiğimiz kadarıyla diğer teistik dinler bir tarafa bırakılırsa Hristiyanlığın Katolik mezhebi açısından bile içerisinde birçok sorun barındıran bu düşünceler[363] bütüncül bir yapıda bütün teistik dinleri içerisine alacak bir yapıdan uzak görünmektedir. Plantinga'nın ilk dönem klasik temelselci argümana ve delilciliğe karşı yürüttüğü olumsuzlama ve eleştiri dönemi ne kadar başarılı gibi gözükse de, bu tutumlara yönelik sunduğu çözüm önerilerini sürekli olarak Hristiyan inancına atıfla yapması bir gerileme gibi algılanmaktadır. Bu algının oluşmasında en büyük pay elbette bilimsel bir çalışma gibi atfedilen ancak tarafsız olmaktan öte içerisinde bir dini düşüncenin savunusunun izlerini barındırmasında yatmaktadır. Son olarak bu çalışmanın bilimsel bir disiplinin içerisinde sunulması ama öte yandan sunulan içeriğin oluşturduğu kavramların herkes tarafından bilinen bilimsel kavramlardan çok bir dini inanca mensup kişilerce bilinebilmesi de eleştiriye açık noktalardan biridir.

---

[363] Özellikle L. Zagzebski Plantinga'nın bu tutumuna karşı çıkmaktadır. Zagzebski, günah olgusunun Katolik mezhebinde dini inançlar üzerinde bir etkisinin olduğunu kabul eder ancak bunun epistemik anlamda yorumlanmasını doğru bulmaz. Ona göre günah, bilişsel yetilerimizden öte ahlaki davranışlarımız açısından değerlendirilmelidir. Ayrıca günahtan kurtuluşun yolu epistemik bir tutumdan öte irade ile açıklanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Linda Zagzebski, "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind", *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, (University of Note Dame Press, Notre Dame 1993, s. 207.).

SONUÇ

Yakın dönem din felsefesinin belki de en popüler isimlerinden biri olan Plantinga'nın dini epistemolojisini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalıştığımız bu tez içerisinde Müslüman bir din felsefecisi olarak sorabileceğimiz pek çok soru bulunmaktadır. Ancak öncelikle bölümlerde ulaştığımız sonuçları burada tekrar değerlendirelim.

Çalışmamızda genel olarak epistemoloji alanıyla din felsefesinin alt disiplinlerinden biri olan dini epistemolojinin kesiştiği ve ayrıştığı noktaları daha ayrıntılı bir şekilde ifade edebilmek için ilk bölümü epistemolojinin tarihsel olarak ana hatlarıyla seyrine ayırmıştık. İlkçağdan bu yana bilgi nedir? Doğru bilginin koşulları nelerdir? Bilgilerimizin kaynağı nedir? şeklinde sorularla uğraşan filozofların temel gayesi de bu sorulara kendi düşünceleri çerçevesinde yanıt aramak olmuştur. Özellikle Sokrates ile başlayan ama daha çok öğrencisi Platon ile birlikte felsefe tarihinin en önemli disiplinlerinden biri olan epistemoloji, İlkçağda bilgi ve inanç arasındaki ayrıma odaklanmaktadır. Platon'un bütün felsefesinde izlerini görebileceğimiz *idealar kuramı* bilgi felsefesi içerisinde de kendine yer bulmaktadır. Ancak Platon'un epistemoloji disiplinine en önemli katkısı, onun *Theaetetos* diyaloğunda bilgi için öne sürdüğü üç unsur olmuştur. Bunlar; inanç, doğruluk ve gerekçelendirmedir. Yakın dönem bilgi felsefesi çalışmalarında bile kendisine yer edinen bu üç unsur neredeyse felsefe tarihi kadar tartışılmış ve çeşitli şekillerde ele alınmıştır. İlkçağın önemli bir diğer düşünürü olan Aristoteles'in bilgi kuramını ele almaya çalıştığımız kısımda ise onun bilgiyi hocası Platon'dan daha farklı bir şekilde anladığını hatta ele alış tarzı bakımından aralarında derin farklılıkların olduğunu göstermeye çalışmıştık. Kısaca Platon, bilgi olarak sadece ideaların bilgisi olan *episteme*yi ele almış ve algı, sanı gibi unsurları yanlış bilgi olarak değerlendirmişken, Aristoteles ise *episteme*nin bile yanlış olabileceğini savunmuştur. Ayrıca Platon ideaların duyusal dünyadan hariç bir yerde olduğunu savunurken Aristo hocasının bu görüşüne katılmamıştır.

Ortaçağ da ise konuyu daha çok iki yönlü olarak ele almıştık. Ulaştığımız sonuçlar neticesinde hem Hristiyan dünyada hem de Müslüman dünyada daha çok Platon'un öğrencisi Plotinos'un yorumları ve Aristoteles'in ona atfedilen birkaç eserinden yola çıkılarak bilgi kuramlarının içeriğini daha çok teolojik unsurların oluşturduğunu ortaya koymuştuk.

Ortaçağ'da bilgi üzerine yapılan değerlendirmeler, entelektüel bir çabadan çok dini inanç noktasında ele alınmış, bilgi inancın hizmetinde gibi görülmüştür. Bu dönem de dini epistemoloji dediğimiz disiplinin en temel kavramları olan Tanrı, vahiy, akıl gibi unsurların epistemolojik olarak ele alındığını ama bu çalışmaların birer din felsefesi ya da dini epistemoloji olmaktan öte metafiziksel çalışmalar olduğunu belirtmiştik.

Yeniçağ ile birlikte epistemolojinin ele aldığı konular, sorduğu sorular ve kavramlar açısından zengin bir dönem yaşadığını, Locke, Hume ve Descartes gibi düşünürlerle bu bilimin altın çağını yaşadığını söylemiştik. Bu dönemde filozofların akılcı, deneyimci ve kuşkucu tutumlarla düşüncelerini ele almaya çalıştıklarını ifade etmiştik. Aydınlanma ile birlikte ortaya çıkan ve Plantinga'nın ilk dönemde eleştirilerini en çok yönelttiği iki tutum olan klasik temelcilik ve delilcilik gibi epistemik tutumların bu dönemde ortaya çıktığını söylemiştik. Son olarak bu dönemde Kant'ın ortaya attığı eleştirel felsefe geleneğinden bahsedip, onun metafizik, din ve bilgi konularında geliştirdiği düşüncelerin değerinden bahsetmiştik.

Çağdaş dönemde ise epistemoloji disiplininin yönünü gerekçelendirme kuramlarının oluşturduğunu, ayrıca realizm, mantıkçı pozitivizm gibi akımların bu dönemde ortaya çıktığını ifade etmiştik. Platon'dan bu yana gerekçelendirme için gerekli görülen üç unsurun yanında dördüncü bir unsurun olup olamayacağını ele alan Gettier'in "Is Justified Belief Knowledge" isimli makalesinin özellikle yakın dönem epistemoloji tartışmalarının seyrini belirlediğini söylemiştik. Son olarak bu dönemde dışsalcılık, içselcilik, güvenilircilik gibi pek çok gerekçelendirme kuramlarının düşünürler tarafından ele alındığını belirtmiştik.

Şimdi bize burada bir çalışmanın içeriğinin bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele alınmasının ya da bu tartışmaların içeriğiyle tezimizin bağlantısının ne olacağı sorusu haklı olarak sorulabilir. Birincisi bir düşünürü ele alabilmek için onun tarihsel olarak bu bilimin gelişiminde bu zengin kavramları nasıl kullandığını göstermek. İkincisi bu kavramları nasıl anladığını ve niçin eleştirdiğini ortaya koymak için böyle bir yol izlediğimizi belirtmek istiyoruz. Ayrıca bu çalışmamızda disiplinler arası etkileşimin ne derece önemli olduğunu konuyu daha bütüncül bir perspektifte ele almamızın bu tarz bilimsel çalışmaların değerini bir açıdan arttırdığını ifade etmek istiyoruz.

Tezimiz içerisinde İlkçağ'dan bu yana epistemolojinin hem kavramsal çerçevesinin hem de sorduğu sorular bağlamında ele aldığı konuların nasıl bir değişikliğe uğradığını ortaya koymaya çalışmıştık. Anladığımız kadarıyla Plantinga'da bu değişikliğin farkına varmış ve Platon'dan bu yana ortaya atılan çeşitli epistemolojik kavramları, gerekçelendirme kuramlarını sıkı bir eleştiriye tabi tutmuştur. O, kendi kavramlarını ve düşüncesini ifade etmeden önce neredeyse bütün bir epistemoloji tarihine yönelik çıkarımlarda bulunmuştur. Bizce, Plantinga'nın epistemolojiye yönelik çalışmalarının haklı bir şekilde anlamanın yolu bu bilimin tarihini tarafsız bir şekilde ele almakta yatmaktadır. Nitekim bizde tezimizin ilk bölümünde bunu yapmaya çalışmıştık ve bölüm sonunda ulaştığımız sonuçları belirtmiştik.

Yine bu bölümde din felsefesinin ve daha özel olarak dini epistemolojinin temel tartışmalarını oluşturan rasyonellik ve fideizm gibi konulara değinmiştik. İnanç kavramını merkeze alarak dini inançların ve dinsel olmayan inançların tabi tutulduğu ayrımı ve rasyonellik şartlarını bu bölümde değerlendirmiştik. Ayrıca, yine bu kısımda dini epistemolojinin genel bir tanımını vermeye çalışmıştık. Son olarak bu bölümde Tanrı'nın varlığının, onun bilgisinin ve imkanının ne olduğunu hem teist hem de ateist düşünürler çerçevesinde ele alıp, bu kavramları rasyonel bir şekilde izah etmenin mümkün olup olmayacağını sorgulamıştık. Bu bölümün başında ele aldığımız konuları son tahlilde Plantinga açısından değerlendirip onun bu tartışmalara olan katkısını ifade etmeye çalışmıştık. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki Plantinga için Tanrı inancının rasyonel bir şekilde izahı mümkündür. Ona göre Tanrı inancı da temel bir inançtır. Ayrıca bu inancımız için delilci düşünürlerin öne sürdüğü şekilde herhangi bir kanıt ihtiyacına da gerek yoktur.

Görüldüğü üzere Plantinga kendi dini epistemolojisini ifade etmeden önce geniş bir şekilde epistemoloji alanında cereyan eden tartışmalara yönelmiş ve bu bilim içerisinde ortaya atılan çeşitli kavramları eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Onun düşüncelerini iki ayrı dönemde ele almak mümkündür. İlk döneminin epistemolojik gayesini bir tür olumsuzlama diyebileceğimiz klasik temelselciliğin ve delilciliğin eleştirisi oluştururken, ikinci döneminde bu eleştirilerden yola çıkarak Tanrı inancının haklı bir temelde ve güvenceye sahip olduğunu gösterme amacına yönelmiştir.

Plantinga'nın teolojik fikirlerini oluşturan Kalvinci ekol, onun dini epistemolojisinin de özünü oluşturmaktadır. Plantinga, Reformcu Epistemoloji dediği ve çıkış noktasını hem Kalvin hem de Reid'in oluşturduğu bu projede daha özel olarak Hristiyan inancının güvenceye sahip, bilgi oluşturan bir yapıda olduğunu öne sürmeye çalışmaktadır. Elbette son kısımlarda ifade ettiğimiz gibi çalışmalarının amacının bir açıdan Hristiyan olmayan teistlere yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Plantinga'nın dini epistemolojisini iki boyutlu olarak değerlendirdiğimizde içe dönük olarak Hristiyan inancıyla ilgilense de çalışmalarının dışsal yönünü daha genel olarak teizmin Tanrı'sı ve onun rasyonelliği oluşturmaktadır. Açıkçası Plantinga'nın epistemolojik külliyatı bir tür kavram zenginliğini de beraberinde getirmektedir. Çalışmamız içerisinde ele aldığımız kadarıyla uygun işlevsellik, tasarım planı, güvence (*warrant*) gibi kavramlar onun Tanrı inancının epistemik mahiyetini ortaya koymak için ne derece kararlı olduğunu göstermektedir. Netice itibariyle Tanrı inancının ve onun bilgisinin rasyonel olabileceğini ifade eden Plantinga, her ne kadar Hristiyan inancının belli bir koluna mensup olsa da diğer mezhepleri dışarda tutmadığını ve daha genel olarak projesinin Yahudilik, İslam gibi diğer teistik dinlere yönelik olduğunu da belirtmektedir.

Plantinga'nın çalışmaları, Türkiye'de ki din felsefesi ve daha özel olarak dini epistemoloji çalışmalarına sorduğu sorular ve ele aldığı kavramlar bağlamında bir yenilik ya da zenginlik getirmekte midir? Ya da Plantinga'nın iddia ettiği gibi onun kavram terminolojisi ve çalışmaları Tanrı inancının rasyonelliğini gösterebilmek için bir Müslüman felsefeciye yol gösterebilir mi? Özellikle epistemoloji alanında Tanrı inancına yönelik itirazlar sanki sadece Hristiyan inancına yönelikmiş gibi algılanmaktadır. Peki, özellikle delilci itiraz dediğimiz tutum neden bir Müslüman felsefeciyi entelektüel bağlamda ilgilendirmemektedir? Öncelikle bir Müslüman felsefeci olarak Aydınlanma düşüncesiyle ortaya atılan klasik temelselcilik ve delilci itiraz gibi konularda kendi özgün fikirlerimizi oluşturmamız gerekmektedir. Bu konu hakkında görev her ne kadar epistemoloji alanında uğraşan akademisyenlerimize düşse de din felsefesi alanında da bu konunun çözümüne yönelik çalışmaların yapılması gerektiği açıktır. Son olarak söyleyebiliriz ki, Plantinga'nın ortaya koyduğu fikirler bize, Hristiyan bir felsefeci olarak Plantinga'nın kendi inancının epistemik mahiyetini nasıl kararlı bir şekilde ortaya koyduğunu göstermektedir. Bizde çok rahat bir biçimde

İslam inancının epistemik mahiyetini kendi yöntemimizle, kendi din felsefesi anlayışımızla kendi özgün fikirlerimizle zaruri olarak ortaya koymalı ve inancımıza yönelik getirilen eleştirileri dikkate almalıyız. Kanaatimizce bunu yapmamız, entelektüel anlamda Türkiye'de ki din felsefesi çalışmalarına zenginlik katacağı gibi, son yıllarda ülkemizde artışa geçen ateizm, agnostisizm ve deizm gibi dini inançları tehdit eden düşünceleri de bertaraf edecektir.



KAYNAKÇA

Abrahamov, B, “Akılcılığın Temelleri”, (Fethi Kerim Kazanç, Çev.), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, s. 140.

Açıkgöz, H. M., "18. Yüzyıl İskoç Felsefe Geleneğinde İki Filozof Portresi ve Düşündürdükleri", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 12.

______, *Sağduyu Eylem Felsefesi,* Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Adamson, P, & Taylor, R. C., *İslam Felsefesine Giriş,* İstanbul: Küre Yayınları, 2015

Adjukiewicz, K., *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar,* (A. Cevizci, Çev.), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Akdemir, F, "Tanrı İnanıcnın Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 22, cilt: 22,

______, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi,* Ankara: Elis Yayınları, 2006.

Alston, W. P, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience,* Ithaca: Cornell University Press, 1991.

______, Is Religious Belief Rational. A. Loades, & L. D. (Dü), *Contemporary Classics in Philosophy of Religion,* Illınois: Open Court Publishing Company, 1993

______, "Epistemic Warrant as Proper Function", *Philosophy and Phenomenological Research,* içinde New York: Syracuse University Press, 1995.

______, "How to Think About Reliability", E. Sosa, & J. Kim (Dü) içinde, *Epistemology: An Anthology,* Oxford: Blackwell Publishing, 2003

Aristoteles, *Metafizik,* (Y. G. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2005

______, *Ruh Üzerine*, Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Arslan, A, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (Cilt III), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007

______, *Felsefeye Giriş,* Ankara: Adres Yayınları, 2009.

______, *İslam Felsefesi Üzerine,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

______, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a* (Cilt II), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Audi, R, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge,* London: Routledge, 1998.

Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine,* (M. Topuz, Çev.) Ankara: Say Yayınları, 2015.

Aydın, H, "Gazzali ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003.

______, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 19, 2015.

Aydın, M. S, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslami Araştırmalar*, sayı: 2, 1986.

______, *İslam Felsefesi Yazıları,* İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.

Ayer, A. J, *Language, Truth and Logic,* London: Victor Gollanz Ltd, 1946.

Barker S. F, *Thomas Reid: Critical Interpretations,* Philadelphia: T.L. Editors, 1976.

Başdemir, H. Y, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu,* Ankara: Hitit Yayınevi, 2011.

______, *Epistemoloji: Temel Metinler,* Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2011.

______, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013.

Batak, K, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Bıyık, M, "Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve Cenevre Modeli", *Dini Araştırmalar Dergisi,* s. 22.

Blackstone, W. T, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri,* (T. İmamoğlu, Çev.) İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

Blanshard, B, Kierkegaard on Faith. J. H. Gill (Dü.) içinde, *Reprinted In Essays on Kierkegaard,* Minneapolis: Burgess Publishing, 1969.

Bor, İ, "John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIII, sayı:* 24, 2011.

Büyük, C, "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 40, 2003.

Carnap, R, *Philosophy an Logical Syntax,* London: Routledge, 1935.

Cevizci, A, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.

_______, *Bilgi Felsefesi,* Ankara : Say Yayınları, 2010.

Chisholm, R, "Bilgi Nedir?", H. Y. Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler,* Ankara: Hitit Yayınları, 2010.

Clark, K. J, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and Defence of Reaason and Belief in God,* Michigan: William B. Eardmans Company, 1998.

Clifford, W. K, *The Ethics of Belief and Other Essays,* (T. Madigan, Dü.) New York: Prometheus, 1999.

Clifford, W. K, *"The Ethics of Belief" The Theory of Knowledge,* (L. P. Pojman, Çev.) Wadsworth: Thomson Learning, 2003.

Copleston, F, *İngiliz Görücülüğü,* (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi, 1991.

Corbin, H, *İslam Felsefesi Tarihi* (Cilt I), (H. Hatemi, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Cornford, F. M. (2011). *Platon'un Bilgi Kuramı,* (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Çelik, S, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi,* İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.

Çotuksöken, B, Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema, *Ortaçağ Yazıları.* içinde İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1993.

Çüçen, A. K, "Bilgi Kuramına Giriş", *Bilimname Dergisi*, 2003.

______, *Bilgi Felsefesi,* Bursa: Asa Kitabevi, 2005.

Deniz, O. M, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm,* Bursa: Emin Yayınları, 2012.

______, "John Calvin'in Teolojisi ve Özgünlüğü", *Akademik Bakış Dergisi*, sayı: 2, 2012.

Descartes, R, *Metot Üzerine Konuşma,* (A. Timuçin, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2003.

Flew, A, "Theology and Falsification", A. Flew, & A. MacIntyre (Dü), *New Essays in Philosophical Theology.* New York: The Macmillan Company, 1995.

Gettier, E. L, "Is Justified True Belief", *Analysis, sayı: 6 cilt:* 23,1963, 121-123

Goldman, A, *Epistemology and Cognition*, Boston: Harvard University Press, 1988.

Gutas, D, *İbni Sİna'nın Mirası,* (M. C. Kaya, Çev.) İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2004.

Güzel, C, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 20, cilt:* 1, 2003.

Hacking, I, "The Logic of Pascal's Wager", *American Philosophy Quarterly*, Illinois: University of Illinois Press, 1972.

Harris, S, *Letter to a Christian Notion*, London: Bantam Press, 2007.

Has, K, "Teolojik Bazı Kavramlar ve Dinsel-Seküler Otorite Sorunu Üzerine: Luther-Calvin", *Tarih Okulu Dergisi*, 2014, s. 256.

Hume, D, *A Treatise of Human Nature*, (L. A. Selby, & P. H. Nidditch, Dü) Oxford: Clarendon Press, 1978.

______, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, New York: Oxford University Press, 2007.

Kant, I, *Prologomena*, (I. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

______, *Arı Usun Eleştirisi,* (A. Yardımlı, Çev.) Ankara: İdea Yayınevi, 2003.

Kaya, H, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003.

Kaya, M, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kenny, A, *The God of the Philosophers.* New York: Oxford University Press, 1979.

______, *Faith and Reason,* New York: Columbia University Press, 1983.

______, *Unknown God: Agnostic Essays*, London: Continumm, 2005.

______, "Agnostsizm ve Ateizm", (Y. Türkben, Dü.) *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:* 1, 2011.

Kierkegaard, S, *Concluding Unscientific Postscript,* (D. F. Svenson, Dü.) New Jersey: Princeton University Press, 1974.

______, *Öümcül Hastalık: Umutsuzluk,* (M. M. Yakupoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

______, *Korku ve Titreme: Diyalektik Lirik,* İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

Korkman, H, "Antik Felsefede Psikolojinin Artalanı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 15, 2016, ss. 363-382.

Locke, J, *A Letter on Toleration.* (J. Gough, Dü.) Oxford: Clarendon Press, 1968.

______, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

MacIntyre, "A, The Logical Status of Religious Belief", A. MacIntyre (Dü.), *Metaphysical Beliefs.* London: Student Christian Moyament Press Ltd, 1957.

Mehdiyev, N, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş,* İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

______, *Dini Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği,* İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Michel, T, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş: Dinler Tarihine Katkı,* İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1992.

Money, E, *Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling,* Albany: State University of New York Press, 1991.

Moser, P. K, *Oxford Epistemoloji,* (N. Mehdiyev, & H. Y. Başdemir, Çev.) Ankara: Adres Yayınları, 2018.

Olgun, H, *Kalvinizm'de On Emir,* Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012.

Ölmez, T, "John Locke'da Dini İnancın Rasyonalitesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy, sayı: 3*, 2013.

Özcan, H, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, ss: 157-176.

Pascal, B, *Düşünceler,* (M. Karabaşoğlu, Çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1996.

Passmore, J. A, *Locke and the Ethics of Belief: Locke,* (V. Chappell, Dü.) New York: Oxford University Press, 1998.

Pessagno, J, M, "Maturidiye Göre Akıl ve Dini Tasdik", İlhami Güler (çev.), *The Muslim World*, vol: 69, no: 1, Hartford 1979, s. 35

Peterson, M, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş,* İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

______, *Din Felsefesi: Seçme Metinler,* İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Plantinga, A, "Is Belief in God Rational?", *Rationality and Religious Belief* , Indiana: University of Notre Dame Presss, 1979.

______, *Rationality and Religious Belief,* Indıana: University of Notre Dame Press, 1979.

______, Is Belief in God Properly Basic?", R. D. Geivett, & B. Sweetman (Dü) içinde, *Comtemporary Perspectives on Religious* (Cilt 15), New York: Oxford University Press, 1992.

______, *Warrant and Proper Function,* New York: Oxford University Press, 1993.

______, *Warrant: The Current Debate,* New York: Oxford University Press, 1993.

______, *Religion and Epistemology,* (E. Craig, Dü.) London-New York: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.

______, *Warranted Christian Belief,* New York: Oxford University Press, 2000

______, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* (A. Plantinga, & N. Wolterstorff, Dü) Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

______, Theism, Atheism, Rationality, (F. Akdemir, Dü.) *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı:* 22, 2010.

Popper, K, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Platon, *Menon*, Furkan Akderin (çev.), Ankara: Say Yayınları, 2017.

______, *Theaetetos*, Birdal Akar (çev.), Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017

Recep Kılıç, *Din Felsefesi El Kitabı,* Ankara: Grafiker Yayıncılık, 2016.

Reid, T, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense,* (D. R. Brookes, Çev.) Pennsylvania: State University Press, 2003.

Ross, D, *Aristoteles,* (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Russell, B, *Felsefe Sorunları,* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.

______, *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefe*, (Cilt II), İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2012.

______, *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2012.

Schlick, M, *The Future of Philosophy,* Wien: Spiringer-Verlag, 2008.

Sennett, J. F, *The Analytic Theist an Alvin Plantinga Reader,* Michigan: B. Eardmans Publishing Company, 1999.

Sosa, E, *The Cambridge Dictionary of Philosophy: Justification,* (R. Audi, Dü.) New York: Cambridge University Press, 1995.

______, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues,* (E. Sosa, & L. Bonjour, Dü) USA: Blackwell Publishing, 2003.

Sunar, C, *İslam Felsefesi Dersleri,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Swinburne, R, *Faith and Reason,* Ocford: Clarendon Press, 1983.

______, *Epistemic Justification,* Oxford: Clarendon Press, 2001.

Şekerci, A. E, *Gazali ve Hume'da Nedensellik ve Mucize,* İstanbul: Atak Matbaacılık, 2011.

______, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (Cilt III), İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

______, "Gazali'de Nedensellik", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2015.

Şimşek, İ, *Plantinga'da Tanrı ve Kötülük, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Tarakçı, M, *St. Thomas Aquinas,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Taslaman, C, *Allah'ın Varlığının 12 Delili,* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.

Taylan, N, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.

Tepe, H, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat,* Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2016.

Tomberlin, J., & Inwagen, P. V, *Alvin Plantinga,* Dordrecht: D. Reidel, 1985.

Tuggy, D, *Reid's Philosophy of Religion,* (R. v. Terence Guneo, Çev.) New York: Cambridge University Press, 2004.

Ülken, H. Z, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru,* İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

Ünügür, A, "Thomas Reid'in Din Epistemolojisi", *(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

West, D, *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,* (A. Cevizci, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1998.

Wolterstorff, N, "Inroduction", A. Plantinga, & N. Wolterstorff (Dü), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

______, *John Locke and the Ethics of Belief,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

______, *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

______, "Can Belief in God be Rational If Has No Foundations", A. Plantinga, & N. Wolterstorff , *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

Yaran, C. S, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi", sayı:* 9, 1997.

Yasa, M, "Ontolojik Kanıt Ne Kadar A Prioridir?", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:* 22, 2006.

______, "Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gereksinimi: Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:* 28, 2010, ss: 37-52.

______, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi,* Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Yasa, M, *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç,* Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Yayla, A, *Liberalizm,* Ankara: Liberte Yayınları, 2002.

Yılmaz, F, "Ernst Sosa'nın Gerekçelendirme Kuramında Erdemin Önemi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Zagzebski, L, Religious Knowledge and the Virtues of the Mind, *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993.

İnternet Kaynakları:

http://www.tertullian.org/works/de_carne_christi.htm (2018, 12 13).

http://www.hristiyanforum.com/forum/showthread.php?t=324896 (2018, 21 11).

https://www.ccel.org/ccel/plantinga (2018, 11 3).

http://theor.jinr.ru/~kuzemsky/plantingabio.html (2018, 10, 25).

https://www.giffordlectures.org/lecturers/alvin-plantinga (2018, 10, 14).

http://www.veritas-ucsb.org/library/plantinga/cv.html (2019, 1, 11).

Alston, W. P. "The Experiential of Theism", http://www.faithquest.com/ philosophers/alston/ truth.ht/, (2019, 1, 27).

Baykent, U. Ö. "*Journal of Current Researches on Social Sciences",* On The Source of Knowledge: http://stracademy.org/jocress (2018, 11, 21).

Calvin, J. *The Institues of the Christian Religion*, http://www.ccel.org/ccel/calvin/institues.all.htm (2018, 03 21).

https://evidentist.wordpress.com/2010/10/13/not-enough-evidence-god-not-enough-evidence. (2018, 11 8).

Tarakçı, M. http://muhammettarakci.blogspot.com.tr/2005/10/felsefe-ansiklopedisi-ed.html. (2018, 11, 10).

www.templetonprize.org. (2018, 03 20). http://www.templetonprize.org/currentwinner.html adresinden alındı

Uslu, F. (2018, 9 21). *International E-Journal of Advances in Social Sciences.* Tanrı'ya İmanın Akli Zemini: http://ijasos.ocerintijournals.org adresinden alındı

ÖZGEÇMİŞ

Musa YANIK 06.12.1988 tarihinde İstanbul'da doğdu. Küçükçekmece Şehit Binbaşı Bedir Karabıyık Anadolu Lisesi'ni bitirdikten sonra Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden 2016 yılında onur öğrencisi olarak mezun oldu. Mezuniyetinden sonra kısa bir süreliğine yerel bir gazetede editörlük ve öğretmenlik yaptı. İyi derecede İngilizce bilen YANIK'ın temel ilgi alanları felsefe, antropoloji ve sinemadır.

İletişim Bilgileri:

E mail : Musayanik52@gmail.com

Telefon : 0507 584 01 53

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar :

Değerli Eğitim Derneği, Yüksek Lisans Bursu 2018-2019